This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

C
B14
1.5

HARVARD
UNIVERSITY
LIBRARY

C 81.4.1.5

Harvard College Library

FROM THE GIFT OF THE

DANTE SOCIETY

OF

CAMBRIDGE, MASS.

UBERTIN VON CASALE.

UBERTIN VON CASALE

UND DESSEN IDEENKREIS.

EIN BEITRAG ZUM ZEITALTER DANTES.

VON

Dr JOH. CHRYSOSTOMUS HUCK.

„O povertà, come tu sei un manto
D'ira, d'invidia e di cosa diversa!"
Guido Cavalcanti.

FREIBURG IM BREISGAU.
HERDERSCHE VERLAGSHANDLUNG.
1903.
ZWEIGNIEDERLASSUNGEN IN WIEN, STRASSBURG, MÜNCHEN UND ST LOUIS, MO.

C 814.1.5

APR 1 1909
LIBRARY

Gift of
The Dante Society

Imprimatur.

Friburgi Brisgoviae, die 4. Iulii 1903.

‡ **Thomas,** Archiepp̄s.

Alle Rechte vorbehalten.

Akadem. Buchdruckerei von F. Straub in München.

VORWORT.

Vorliegende Studie ist eine Frucht mühsam erübrigter Stunden. Die bearbeitete Materie ist für das Verständnis des späteren Mittelalters und für die immer kühnere und konkretere Gestaltung antikirchlicher Ideen im 14. und 15. Jahrhundert vom theologischen wie vom kulturhistorischen Standpunkt aus gleich bedeutsam und interessant.

Was der Verfasser anfänglich als eine Entfernung vom gesteckten Ziel bedauerte, das begrüßt er heute als literarischen Gewinn: Wer den Spuren Ubertins nachgeht, muß durch Dante hindurch auf Joachim von Floris zurückgeführt werden. Schon während meiner Vorarbeit in Rom hat eine historische und theologische Autorität, P. Denifle, mich in dieser Erkenntnis bestärkt und ermutigt.

Möge dieser Beitrag in jenen literarischen Kreisen, welche ungehemmt all ihre Kräfte der Erforschung historischer Wahrheit weihen dürfen, anregende und wohlwollende Aufnahme finden.

Diese Arbeit möchte auch ein bescheidenes, aber bleibendes Erinnerungszeichen meines tiefen, aufrichtigen Dankes sein, welchen ich dem Großh. Badischen Ministerium der Justiz, des Kultus und Unterrichts schulde für die Unterstützung meiner italienischen Studienreise im Jahre 1900.

Mit großem Interesse und wissenschaftlicher Anregung hat Herr Prof. Grauert in München meine Arbeit gefördert, wofür ich dem bewährten Dantekenner erkenntlich bleibe.

Dank schulde ich auch der Königl. Bayr. Hof- und Staatsbibliothek sowie der Universitätsbibliothek in München, welche die seltenen Inkunabeln und eine Handschrift (Cod. lat. 10546) in nobelster Weise mir zur Benutzung übersandten.

Lehen bei Freiburg, 2. Juli 1903.

Joh. Chrys. Huck.

INHALTSVERZEICHNIS.

		Seite
	Vorwort	VI
I.	Einführung	1—10
II.	Der Streit über die evangelische Armut	10—20
III.	Ubertins Leben und Schriften; seine Stellung zur „magna disceptatio“ und zum Streit über Petr. Joh. Olivi . . .	20—50
IV.	Ubertins Kritik an seiner Zeit	50—70
V.	Ubertins Beziehung zu Joachim von Floris und Dante .	70—107

UBERTIN VON CASALE.

rissenen Federn des kaiserlichen Adlers, die der Gallier sehnlich als Helmschmuck begehrte, erhob sich ein Drache, der auch den Wagen des göttlichen Greifes, die Kirche Christi, mit grimmigem Biß verletzte und mit giftigem Stachel durchbohrte.

Der Absolutismus des Papsttums und die Ohnmacht des deutschen Kaisertums, wie sie in Johann XXII. und der zwiespältigen Königswahl nach Heinrichs VII. Tod sich bekunden, rief auf politischem wie kirchlichem Boden eine Opposition von unerhörter Heftigkeit hervor. Unter der Fahne des unbeständigen und bisweilen maßlosen Ludwig des Bayern kämpfen hervorragende geistliche Würdenträger und eine Schar von Minoriten gegen die Kurie von Avignon. Das unwürdige Ende von Ludwigs Römerzug, die traurige Rolle seines Gegenpapstes Nikolaus Corbara hatten den Riß mit dem in der Fremde weilenden Papst unheilbar gemacht. Rom, die „Witwe, einsam, Tag und Nacht durchklagend“ [1], mußte den heftigen Zusammenstoß der höchsten Gewalten am schmerzlichsten empfinden. Die Stadt der Welt, die Leuchte des Erdkreises, wurde ein öder, dunkler Schlupfwinkel deutscher und lateinischer Söldner und Banditen, ein Herd der Revolutionen, ein „Scherbenberg der Weltgeschichte“. — Politisch war mit Heinrichs VII. Tod (24. Aug. 1313) der letzte Schatten der ehemaligen Herrlichkeit des Kaisertums und die Hoffnungsträume Dantes auf dem Campo Santo zu Pisa ins Grab gestiegen.

Auch für die Kirche bedeuteten die Krönung Ludwigs zu Rom am 7. Januar 1328, welcher das Römervolk anfänglich zujubelte, und die Komödie der Papstabsetzung den Anfang eines Schismas und des wildesten Religionskrieges. Albertino Mussato von Padua hat als Zeitgenosse und unparteiischer Zuschauer ein trauriges Bild der politischen und kirchlichen Zerrissenheit entworfen [2]. Der Paradiesesbaum des Franziskanerordens, den der Arme von Assisi im Schatten von St Damian und Portiunkula gepflanzt, hatte seine Äste über Europa ausgebreitet; aber der unfruchtbare Streit über die Armut Christi und der Apostel hatte ihn erschüttert und gespalten; den zarten Duft heiliger, einfacher Demut hatte ein wilder

[1] Purg. VI, 112.

[2] Ludw. Bavarus 1327–1329: Boehmer, Fontes rer. Germ. I 171–189.

Sturmwind hinweggefegt. Zudem ergoß auch der kirchenpolitische Kampf seinen trüben Schlamm in den Gottesgarten des Poverello.

Ghibellinen und Welfen, seit Friedrichs II. Tagen mehr die Bezeichnung zweier, aus unreinen Motiven sich bekämpfender und Italien aufwühlender Parteien, holten selbst aus dem Heiligtum manch unheiligen Bundesgenossen. Auf ihre Werbefahne ward die Frage von der Armut Christi geschrieben.

Losgelöst vom sozialen und geschichtlichen Hintergrund mag sie ja dem unbeteiligten Zuschauer so überflüssig und nutzlos erscheinen wie die biblische Nachforschung nach dem Namen des Vaters von Melchisedech; im Rahmen der Zeitgeschichte erscheint sie dagegen als eine Frage von höchst populärer Bedeutung und agitatorischer Wirksamkeit. Die theologischen Berater der ghibellinisch gesinnten Kreise traten für Ludwig ein, die Welfen für den Papst in Avignon. Die Ghibellinen klagten den Papst an, durch maßlose Heftigkeit und Streitsucht wie durch blinde Bevorzugung des Königs Robert von Sizilien den deutschen Fürsten zum Äußersten getrieben zu haben. Ludwigs Gegner verteidigten den Papst und brandmarkten des übel beratenen Fürsten tollkühnes, unerhörtes Vorgehen gegen das Oberhaupt der Kirche, die Unwürdigkeit seiner geistlichen Bundesgenossen, das schmähliche Treiben seiner verrohten Kriegsknechte (cum gente soluta et licentiosa ... et effrena Germanorum gente populo [romano] molesta). In das königliche Lager dieses unversöhnlichen Gegners Johann XXII. floh nicht nur der rechthaberische Minoritenagitator Bonagratia von Bergamo und Wilhelm Occam, auch einen Mann wie den Franziskanergeneral Michael von Cesena erblicken wir auf der Flucht von Avignon nach Pisa zu Ludwig dem Bayern. Die ganze Christenheit war in der Tat gespalten, und oft wußten die Besten nicht zwischen Christ und Antichrist zu scheiden, so daß in der Not jener Tage Johann XXII. anordnete, nach dem „Pater noster" der heiligen Messe noch ein besonderes Gebet für die Befreiung der Kirche einzulegen (ut sterneret Deus inimicos sua virtute, ut ecclesia illi sub solita et sua libertate conserviat). Bald wuchs auch die Unzufriedenheit der Römer; Teuerung, Überschwemmung und ansteckende Krankheiten dezimierten die Bevölkerung;

Ludwigs unbeständige Politik hatte bald alle Freunde abgestoßen und den König auf fremdem Boden isoliert. In dem erschütternden Ende mancher seiner Bundesgenossen und italienischer Tyrannen erblickte das Volk ein Gottesgericht.

Wir haben weder die Aufgabe noch den Beruf, Schuld und Sühne abzuwägen; nur an zwei Geistesdenkmäler jener Zeit sei hier erinnert, in welche ganz entgegengesetzte Weltanschauungen in gigantischem Lapidarstil Anklage und Urteil geschrieben haben, an den „Defensor pacis“ des Marsilius von Padua und die „Göttliche Komödie“ des größten Florentiners. Im gleichen Lustrum, als Marsilius durch seine theologisch-politische Streitschrift die dogmatische Grundlage der Kirche völlig über den Haufen warf und politisch die Demokratie proklamierte, erhob auch Dante als zürnender Prophet seine Stimme gegen die kirchlichen Mißstände; aber er wollte nicht niederreißen, sondern aufbauen, nicht verwunden und töten, sondern heilen. Der kühne „Antenoride“ dagegen, wie Marsilius sich selbst nennt, will nicht die Krone des 1200jährigen Baumes von Schädlingen reinigen, er legt die Axt mit wuchtigem Hieb an die Wurzel selbst. Die historischen Erwägungen seines Traktates „De translatione imperii“ [1], wonach die Kaiserwürde durch Pipin und Karl den Großen, durch Stephan II. und Leo III. von den Griechen auf die Gallier, unter Otto I. und Leo VIII. auf die Germanen überging (c. 12), berühren vielfach jene Fragen über Staat und Regierungsform, die er im „Defensor pacis“ nach dem Vorbild des Aristoteles erörtert hatte. Als Friedensanwalt (Defensor pacis) will er im Streit zwischen Staat und Kirche, zwischen Ludwig dem Bayer und der Kurie von Avignon auftreten. Aber die Leugnung des Primates und die völlige Auslieferung der Kirche und ihrer inneren Angelegenheiten konnten ihn unmöglich als Friedensapostel empfehlen. Der Primat ist ihm lediglich geschichtlichen, nicht göttlichen Ursprungs. Wie Christus keinerlei Gewalt über

[1] Daß man über die Reihenfolge dieser Traktate im Zweifel sein konnte, ist unverständlich. Marsilius setzt im Traktate „De translatione imperii“ den „Defensor pacis“ voraus („Quoniam in eo, quem defensorem pacis habemus, tractatum fecimus de Romani principatus institutione“, c. 1).

weltliche Fürsten den Aposteln verliehen habe, so habe auch der Bischof von Rom keinerlei koaktive Jurisdiktion, selbst nicht einmal über die Häretiker, deren Bestrafung Angelegenheit des Staates sei. Die Kirche habe lediglich ermahnend und belehrend auf sie einzuwirken. Die Exkommunikation könne nur von der Gesamtkirche, nicht von einem einzelnen Kirchenobern verhängt werden. Sonst wäre, wenn Untertan und Fürst der Exkommunikation verfallen, jede Fürstengewalt durch die Kirche illusorisch gemacht (cuiuslibet principis erit cassa potestas).

Marsilius behauptet die absolute Gleichheit der Weihegewalt für Bischöfe und Priester, deren Namen synonym seien, wie die Gleichheit aller Apostel; darum komme auch dem Papst keinerlei Vorrang vor den Bischöfen zu. Die Behauptung von der Superiorität des allgemeinen Konzils über den Papst wird hier zum ersten Male mit jener kühnen Bestimmtheit ausgesprochen, die auf den Versammlungen von Konstanz und Basel wieder ihr Echo findet. Der Primat Petri sei nur ein Ehrenvorrang gewesen (Petrus honoratior fuit). Die Heilige Schrift wisse weder von dessen Primat etwas noch von seiner Anwesenheit in Rom. Der römische Bischof verdanke seinen Primat der wissenschaftlichen und politischen Bedeutung der Stadt Rom, wo eine große Anzahl von Gläubigen lebten und die Bischöfe sich Rats erholten. Die Befestigung des Primates sei eine politische Folge der Schwäche des Imperiums (paulatim iurisdictionem post aliam occupaverunt episcopi Romanorum maxime sede imperiali vacante). Aber selbst dieses Schattenbild eines bloßen Ehrenprimates macht der unversöhnliche Parteigänger Ludwigs zum Gegenstand heftiger Anklagen: seinen geschichtlich gewordenen Primat habe das Papsttum in kirchlichen und politischen Dingen schwer mißbraucht durch Reservationen von Benefizien und durch Eingriffe in Fürstenrechte; das Werkzeug dieses Mißbrauches sei das päpstliche Dekretalenrecht, eine Kette oligarchischer Bestimmungen (ordinationes quaedam oligarchicae). So komme es, daß junge und unwürdige Leute zur Prälatenwürde erhoben werden, von denen nicht einmal der zehnte Teil die theologische Doktorwürde besäße; viele verständen nicht einmal die Sprache

ihrer Diözesen; so sei z. B. ein Franzose Bischof in England und ein Engländer Bischof in Dazien geworden. Wenn der Papst alle Kirchenämter und Akten einer Provinz überwachen wolle, so bilde die Kirche keinen harmonischen Körper mehr, sie gleiche vielmehr einer Mißgestalt, deren Glieder, Hände, Finger und Füße direkt am Kopf angewachsen seien; die römische Kurie gleiche der Statue des Nabuchodonosor (2, 24).

Auch in rein bürgerlichen Dingen sei dieser Mißbrauch zu Tage getreten. Während früher die Fürsten den Papst erwählten und bestätigten — Marsilius denkt an Konstantin, Otto I. und Heinrich III. —, wähle und bestätige jetzt der Papst die Fürsten; Bonifazius VIII. habe die Superiorität über das Imperium beansprucht.

Mit der Leugnung des Primates und der hierarchischen Verfassung proklamierte Marsilius das allgemeine Konzil als die Quelle alles kirchlichen Rechtes. Zum allgemeinen Konzil müßten auch Laien beigezogen werden; denn der Papst und alle Priester könnten irren, da müsse das Volk (fidelium pars valentior habet iudicare) entscheiden (!). Die Fragen des kirchlichen Ritus seien Angelegenheit des allgemeinen Konzils, nicht einer einzelnen Person (des Papstes). Trotz der Verwerfung der kirchlichen Verfassung und der Erhebung des Cäsareopapismus, der nur einen kleinen Teil der innerkirchlichen Dinge dem Konzil überläßt, will Marsilius doch noch als Christ, als Glied dieser Kirche gelten. Er bestreitet zwar alle hierarchischen Unterschiede im Priesteramt, erkennt jedoch die Gewalt, von Sünden loszusprechen, als eine göttliche an.

Wenn auch der Primat für Marsilius nur das Produkt geschichtlicher Entwicklung ist, so erkennt er doch unumwunden dessen hohe Zweckmäßigkeit an. Es sei Sache des allgemeinen Konzils, einen solchen Bischof zum Ehrenvorsitzenden zu wählen, dessen Sitten und Klerus ihn dafür empfehlen. An Stelle eines allgemeinen Konzils könne auch der oberste weltliche Fürst (Kaiser), wenn er gläubig sei, ihn ernennen und die Benefizien vergeben.

Mit diesem radikalen Angriff auf die Fundamente der Kirche ist der Defensor pacis den heftigsten Anstürmen späterer Jahrhunderte vorausgeeilt. Die Taktik dieses Mannes voll Haß

und Bitterkeit läßt im Defensor mit klarer Berechnung auch die vielumstrittene Armutsfrage als Bundesgenossen auftreten. Ein Banner mit dieser Devise mußte viele aus dem Laien- und Ordensstand auf den Kampfplatz rufen; daß Marsilius in dieser Annahme sich nicht täuschte, beweist der Verlauf des Armutsstreites, dessen Phasen wir später nachzugehen haben. Marsilius erklärte unverzagt jeden weltlichen Besitz der Kirche als Widerspruch gegen das Evangelium, als einen Raub an den Armen (status paupertatis et mundi contemptus decet omnem perfectum, praecipue Christi successorem in officio pastorali, 2, 10). Ergreift er in dieser Frage auch die extremste Partei der Spiritualen, so verhält er sich an andern Stellen doch wieder sehr vorsichtig gegen deren Anschauung über den Besitz und das Benützungsrecht der Dinge bei Christus und den Aposteln (volo Christum habuisse aliquid in proprio et etiam in communi, summam tamen servando paupertatem in proprio, 2, 12).

Den schärfsten Gegensatz zum Defensor pacis bildet Dantes Commedia und deren Weltanschauung. Hatte Marsilius die Brandfackel an die Fundamente des Gottesbaues selbst gelegt, so ließ der Dichter der Commedia seine Blitze aufleuchten, um schadhafte Stellen vom Erdenstaub zu reinigen; in seinem Zornesfeuer leuchten aber das von Gott gelegte Fundament und die Umrisse des Baues um so majestätischer hervor. Wenn auch der Verfasser der Commedia und der Monarchia gegen einzelne Päpste und deren Politik scharfe Worte schleudert oder das tief erniedrigte Kaiserideal verherrlicht, so bleibt er doch immer der treue, gläubige Sohn der katholischen Kirche, der die Glaubensprobe vor Petrus besteht[1], der „uns führt und die Pforten des Himmelreiches hütet, zu welchem ohne Glauben niemand eingehen kann“[2]. Ist der Defensor pacis ein Arsenal zweischneidiger Waffen für die kirchliche Umwälzung des 16. Jahrhunderts, so hat Dantes Commedia die Sühne für Häresie und Empörung gegen die Mutterkirche dem Inferno zugewiesen. Marsilius und Dante sind beide Ankläger, aber aus verschiedenen Ursachen, mit entgegengesetzter Weltanschau-

[1] Parad. 25.

[2] A. a. O. 5, 77; 19, 103.

ung; beide sind populär, doch mit verschiedener Wirkung auf die Geister.

Wenn wir Dante mit seiner abstrakten Erhabenheit und Gelehrsamkeit populär nennen, so ist das vom Standpunkt seiner Zeit und ihrer Bedürfnisse zu verstehen. Manche seiner Verse umschließen auch heute noch offene Fragen, aber dem Zeitalter Dantes waren sie geläufig und vom höchsten, aktuellen Interesse. Ist nicht immer eine sichere Analyse möglich, so ist die Popularität anderer Materien durch die geschichtliche Entwicklung uns um so näher gerückt. Dante hat zwar als souveräner Geist aus der Vorzeit geschöpft, aber er steht doch nicht unvermittelt, ohne Vorgänger da, nicht losgelöst von seiner Zeit, die er so mächtig zu bewegen verstand, daß noch unser Jahrhundert verständnis- und ehrfurchtsvoll dem Wellenschlag seines Riesengeistes lauscht. Auf Dante hat mehr, als man bislang annahm, jene gewaltige Bewegung im Minoritenorden, die man als Armutsstreit bezeichnen kann, und der in seine Peripherie Theologie und Politik, Papst und Kaiser hereinzog, tiefgehenden Einfluß geübt. Das Ideal der evangelischen Armut, jene verachtete Braut Christi, der sich der hl. Franziskus verlobte, ist bei Dante und den politisch oft geschätzten Spiritualen ein stehendes Thema. Diese Spiritualenbewegung im Zeitalter Dantes geht in ihren Wurzeln auf Joachim von Floris zurück, jenen geistesmächtigen calabresischen Abt an der Wende des 12. und 13. Jahrhunderts, dessen Mystizismus bisweilen in theologische Irrgänge sich verlor.

Derjenige Mann, welcher als Zeitgenosse dem Dichter der Komödie durch seine persönliche Bedeutung und Führerrolle im Spiritualenstreit die joachimitischen Anschauungen und Reformgedanken lebendig repräsentierte, ist Ubertin von Casale[1]. Hat Dantes weitschauender Blick durch Ubertins Einseitigkeiten sich auch nicht beirren lassen, so werden im

[1] Wenn Hergenröther, Kirchengesch. II (1877) 17, meint, die Verfasser des Defensor pacis seien in ihren kirchenfeindlichen Ausfällen von Ubertin unterstützt gewesen, so widerspricht diese unbewiesene Annahme direkt der dogmatischen Überzeugung Ubertins von der Kirche und dem Primat. Vgl. Näheres unten.

Laufe dieser Darstellung doch merkwürdige Parallelen uns begegnen, die nicht nur ein neues Licht auf manche Punkte der Commedia werfen, sondern auch Dantes Abhängigkeit vom Ideenkreis des Joachim von Floris mehr als bisher dartun.

Die biographischen Nachrichten über Ubertin sind ziemlich spärlich; am reichhaltigsten und zuverlässigsten sind sie im Prolog zu seinem Hauptwerk, dem „Arbor vite crucifixe", von ihm selber vermittelt. Was sonst noch von Ubertins Schriften vorhanden ist, hat Ehrle im Archiv für Literatur- und Kirchen-Geschichte ziemlich erschöpfend aus den größeren Bibliotheken Italiens gesammelt. Es sind größtenteils polemische Gelegenheitsschriften, wie sie der Streit im Minoritenorden und dessen Stellung zur römischen Kurie jeweils hervorrief; zugleich enthalten sie manche wertvolle biographische Notizen zu Ubertin. Am eingehendsten hat der Chronist des Minoritenordens, Wadding, Ubertins öffentliches Leben, seine Stellung und Schicksale im Laufe der Spiritualenbewegung unter dem Pontifikate von Klemens V. und Johann XXII. geschildert. Spätere Schriftsteller und sämtliche bibliographischen Handbücher, soweit sie Ubertin kennen, begnügen sich mit Waddings Darlegungen, die, obwohl selbst mangelhaft und bisweilen irrig, von ihnen noch weiter variiert werden. In den tiefgehenden Streitigkeiten des Minoritenordens, die bald nach dem Tode des hl. Franziskus den herrlichen Baum seiner Stiftung zu vernichten drohten, nimmt Ubertin als unerschütterlicher Verteidiger des strengen Armutsideales die erste Rolle ein. Unter seiner Fahne sammelten sich zuletzt alle gemäßigteren Spiritualen; es war nicht immer reiner Eifer, der seine Partei beseelte; viele ließen sich an den Kriegswagen spannen, mit welchem Ludwigs unglückliche Politik den Willen der Kurie in Avignon zu brechen versuchte. Dieser Streit über die Armut Christi wurde nicht auf dem theologischen Boden allein ausgefochten, er rief die Politik und allgemeine Verdrossenheit mit den bestehenden Verhältnissen unter die Waffen. Ubertins Stellung kann nur im Hintergrund dieser Frage objektiv gewürdigt werden.

II.

Der Streit über die evangelische Armut.

Seit dem Anfang ihres Bestehens war die Gründung des hl. Franziskus in zwei Parteien gespalten, in die strengeren Spiritualen und in die Anhänger der Kommunität, die in Lehre und Leben manche Züge des strengen Armutsideals des heiligen Stifters gemildert hatten. Sie wurden von den strengen Eiferern (zeloti) der Laxheit beschuldigt. Schon beim Tode des hl. Franziskus war der Kampf entbrannt. Bruder Elias, der fünf Jahre lang als Vikar den Orden leitete und von Gregor IX. gestützt wurde, beschleunigte die Krisis, indem er die zeloti beiseite schob und durch den Bau der großartigen Basilika von Assisi bei den Eiferern einen Sturm der Empörung wachrief. Dieser alte Zwiespalt im Orden prägte auch den ältesten Biographien des Stifters einen verschiedenartigen Charakter auf. Thomas von Celano schrieb im Sinne Gregors IX. die erste offizielle Biographie des Heiligen; die „Legende der drei Gefährten" vertritt die Richtung der Eiferer, welche am Ordensgeneral Johann von Parma einen Freund hatten.

Hier müssen wir auch Ubertins Darstellung gedenken, in der er sich über diesen früh entstandenen Zwiespalt im Orden ausspricht. Ubertin ist davon überzeugt, daß noch zu Lebzeiten des hl. Franziskus eine laxere Richtung viel Verwirrung im Orden anrichtete. Bonaventura sei in seiner Franziskusbiographie über diese Bewegung und den entschiedenen Widerstand, den der Ordensstifter allen Versuchen zu einer Milderung des Armutsideals entgegensetzte, absichtlich hinweggegangen, um den Leser mit der Erzählung vom früh begonnenen Verfall zu verschonen. Dem Kardinal Ugolino von Ostia, dem späteren Papst Gregor IX. (1227—1241), der dem Orden „ein treuer Vater und Beschützer war", schreibt Ubertin eine vermittelnde Stellung zu; er habe den Klagen der laxeren Richtung in Ruhe Gehör geschenkt, um später nach reiflicher Prüfung dem hl. Franziskus um so entschiedener recht zu geben[1]. Zahlreich und interessant sind die

[1] Ubertins Bericht, daß bereits zu Lebzeiten des hl. Franziskus eine Spaltung des Ordens in eine strengere und laxere Richtung sich gebildet

Stellen, wo Ubertin vom energischen Widerstand des hl. Franziskus gegen alle Versuche einer Milderung seiner Ordensregel spricht[1].

Erfreute sich die strengere Richtung auch allgemeiner Popularität und der Gunst mancher Reichen, so war ihr religiöser Eifer von Anfang an nicht immer ein erleuchteter; sie ließen sich beeinflussen von den träumerischen Schwärmereien des Abtes Joachim von Floris, dessen Gedanken sie zudem erst aus der trüben und giftigen Quelle der Fraticellen und Apostoliker schöpften. Der Sieg dieser joachimitischen Richtung hätte zuletzt die Kirche der Revolution preisgeben und ihr geistiges Gebäude völlig zertrümmern müssen. Diesen Umstand nützten die Anhänger der laxeren Kommunität mit großem Geschick gegen die Eiferer aus; letztere wurden teils absichtlich teils irrtümlich mit den radikalen Spiritualen der Provence ver-

---

habe, ist für die neuere Quellenkritik zur Geschichte des Heiligen von Bedeutung. An Ubertins Erzählung finden Sabatier und dessen Anhänger eine Stütze; anderseits wird das schwankende Urteil über Gregors IX. Stellung zu den zwei Parteien in einer Weise modifiziert, daß zwischen Sabatier und dessen Gegnern (Faloci-Pulignani in „Miscellan. Francescana“ und van Ortroy in Bd XIX der „Analecta Bollandiana“) ein Ausgleich möglich ist. Vgl. auch Götz, Quellen zur Gesch. des hl. Franz. v. Ass. in der Zeitschr. f. Kirchengesch. 1901, Bd 22.

[1] „Semper Franciscus tamquam alter Michael evangelii dux et eius legitimi filii cum dracone pugnabant venenatas astutias detegentes. Hi (= Gegner der Eiferer) tamquam vetus fermentum.. ceperunt totam massam paupertatis et simplicitatis illarum columbarum volantium (= eine beliebte Allegorie für die Eiferer) impediendo corrumpere... Et quia vir ille zelotes Franciscus spiritu Dei plenus in his presentiebat perfectionis ruinam, cepit talibus fortiter resistere et eorum opera transgressionis initia cum multo zelo sancte ire destruere, unde etiam in legenda scribitur, quod mandabat domos erectas dirui vel fratres exinde amoveri et multa circa hoc et stupenda fecit in confusionem astutie impugnantium spiritum eius, quae fr. Bonaventura in legenda modicum pertranseundo tetigit, quia nolebat antique nostre ruine initia legentibus publicare (Arb. vit. V 7. Iesus despectus iterum, fol. 1). Bis ins Detail wird erzählt, wie der hl. Franziskus den Fr. Elias, qui semper videbatur sicut caro concupiscere contra spiritum sancti, wegen seiner abweichenden Ordenstracht zurechtgewiesen habe: in fervore spiritus cum iracundie signo contumeliose extrahendo habitum longe proiecit et dixit ad heliam audientibus aliis: Sic incedent bastardi ordinis... helia, helia, tua fastuosa pompositas et carnis prudentia et tui similium ordinem meum ducet ad nihilum et totam veritatem evangelici spiritus vacuabunt“ (l. c).

wechselt, die von waldensischen Ideen erfüllt waren, ja sogar den Fraticellen und Apostelbrüdern und deren gemeingefährlichem Treiben gleichgestellt. Daher kommt es, daß selbst offizielle Aktenstücke die Namen nicht immer scharf trennen. Wenn im Zusammenhang mit der Spiritualenbewegung von Fraticellen gesprochen wird, so sind jene extremen und unverständigen Anhänger der Eiferer gemeint, die nach dem Konzil von Vienne von der Kirche sich lossagten und zur Zeit Johanns XXII. noch pseudoreligiöse Genossenschaften bildeten, während die besseren Elemente der Bewegung zur Ordensobservanz zurückkehrten. Geschichtlich betrachtet sind die Apostoliker und Fraticellen die schismatisch-häretische Gesellschaft des Gerard Segarelli und seines Schülers Dolcino. Der gärende Wein joachimitischen Reformeifers hatte in den Köpfen dieser kühnen Demagogen eine böse Verwirrung mit trüben Niederschlägen wachgerufen. Die subjektiv interpretierten Anschauungen Joachims müssen ihnen als Aushängeschild ihrer revolutionären Extravaganzen dienen; deshalb müssen wir mit einem kurzen Wort bei ihnen verweilen.

Gerard Segarelli von Parma, Urheber der Sekte der „Apostelbrüder“ (apostolici), trat um 1260 auf. Unter dem Vorwand, das Leben der ersten Christen wiederherzustellen, leugnete er die kirchliche Autorität und starb auf dem Scheiterhaufen. Sein Nachfolger war Dolcino von Novara, der Sohn eines Geistlichen. Er sammelte Hunderte um sich und schrieb drei Briefe an die Christenheit; der erste ist datiert vom August 1300. Neun Jahre nach Dolcinos Tod († 1. Juni 1307) machte ein Unbekannter einen Auszug daraus[1]. Danach unterscheidet er nach dem Vorgang des Joachim von Floris vier Zeitalter der Heiligen; das vierte beginnt mit Dolcino und geht bis zum Weltende. Friedrich von Sizilien soll Kaiser werden und den Papst und die Prälaten töten; eine geistige Kirche ohne Reichtümer mit einem heiligen Papst wird kommen. An Joachim erinnert auch die phantastische Anwendung der Apokalypse. Die sieben Engel sind nach Dolcino der hl. Silvester, Benediktus, Franziskus und Dominikus, der Engel von Smyrna ist Gerardus, der von Tyatyra Dolcino, der von Philadelphia ist der kommende „papa sanctus“, dem die

[1] Muratori, Rer. ital. script. IX 456.

Rolle des Danteschen Veltro zugeschrieben wird, der als große, reformatorische Persönlichkeit im Gewande heiliger Einfachheit und Armut die Kirche wiederherstellen wird. Die kirchliche Gewalt ist nach Dolcino auf seine Sekte übergegangen, während Marsilius sie dem Staat bzw. dem allgemeinen Konzil vindiziert. Bei allen Verbrechen, die sie verübten, behaupteten sie doch, das apostolische Leben Jesu Christi zu führen[1]. Veltro, Erwartung der Fraticellen.

Der fanatische Geist dieser revolutionären Sekten ergriff auch manche Parteigänger der Spiritualen[2], die ebenfalls die Rückkehr zur apostolischen, vollkommenen Armut als Heilmittel der „fleischlich gewordenen" Kirche zur „geistigen Reinheit" (spirituales) verlangten. Die Frage, ob Christus und die Apostel persönliches oder genossenschaftliches Eigentum besaßen, und die absolute Verneinung derselben verbreitete sich besonders bei den Spiritualen der tuszischen und provençalischen Ordensprovinz. Seit den Erleichterungen, die der Minoritengeneral Matteo (von Nikolaus IV. zum Kardinal erhoben 1288 und von Dante der Laxheit beschuldigt) bezüglich der Armutsbeobachtung dem Orden bewilligt hatte, wollte die Bewegung gar nicht mehr zur Ruhe kommen. Die Opposition gegen die laxere Interpretation der Ordensregel nahm seit Johann XXII., der 1322 eine lehramtliche Entscheidung gab, sogar einen für den Minoritenorden schismatischen Charakter an. Den Höhepunkt des Schismas bezeichnet die Absetzung des Ordensgenerals Michael von Cesena, der seine Mitbrüder zum offenen Ungehorsam gegen das Pariser Generalkapitel (auf Pfingsten

[1] Opera autem Dulcini et sequacium eius erant abominabilia et nefanda et praedicationes eorum enormes et dogmata ipsorum maledicta (Muratori, Rer. ital. script. IX 434 436). In der Aktensammlung des Ordensprokurators Raimund v. Fronsac (de Fronciacho) wird Segarelli als Stifter der Apostelsekte genannt und ihnen ein ähnliches Zeugnis ausgestellt: in carnali feditate erant similes Manichaeis et tamen sanctissimi videbantur. Die Lehren des Petrus Johannes Olivi werden den waldensischen gleichgestellt. Ein Häretiker, Jakob de Querio, der den Segarelli als „Haupt der ganzen Welt und Kirche" bezeichnet hatte, wurde zu Avignon verbrannt. (Nationalbiblioth. Paris cod. 4350, cap. 70.)

[2] Im Laufe dieser Darstellung verstehen wir unter diesem Namen nur die Oppositionspartei im Minoritenorden, soweit sie im Kampfe gegen die Kommunität und die Kurie sich nicht von der Kirche lossagte, wie die obengenannten, oft auch „spirituales" bezeichneten Sekten.

1329 von Bertrand von Torre ausgeschrieben) und den dort neugewählten General Giraldi Oddone von Aquitanien aufforderte.

Die „Armutsfrage": a) ihre Verbreitung.

Die Lehre von der absoluten Armut Christi fand nicht nur in Südfrankreich, in unmittelbarer Nähe des Apostolischen Stuhles, sondern auch in Belgien, Italien und Deutschland lebhaften Anklang; in Italien standen die extremen Spiritualen unter joachimitischem Einfluß, in Südfrankreich und Deutschland war der Boden durch die Waldenser und Beginen für die Aufnahme kommunistischer Ideen vorbereitet. Vorübergehend fand die italienische Spiritualenbewegung aus politischen Erwägungen auch einen Rückhalt an den Höfen von Sizilien und Neapel, besonders bei dem Verbündeten Heinrichs VII., dem König Friedrich von Trinakrien, der dem Papst wie dessen Günstling Robert von Neapel gleich feindselig gesinnt war. Schon früher, unter Papst Bonifazius VIII., hatten die unzufriedenen Spiritualen an den königlichen Leibärzten Raimund und Arnold von Villanueva in Neapel eine Stütze gefunden.

b) ihre Bedeutung.

Die strengeren wie die laxeren Interpreten der Regel des hl. Franziskus, die Spiritualen nämlich wie die Anhänger der weniger strengen Richtung, die am früheren Ordensgeneral Matteo von Acquasparta eine kräftige Stütze hatten, beriefen sich schon im Anfang der noch rein disziplinären Streitfrage auf die vorbildliche Armut Christi und der Apostel. Es wurde viel und heiß darüber debattiert, ob Christus und die Apostel einzeln oder als Kollegium (in proprio et communi) Eigentum besaßen oder nicht, ob sie über die zum Leben notwendigsten Dinge (Kleider, Speisen) das Eigentumsrecht oder aber die bloße Nutznießung in äußerster Beschränkung und Dürftigkeit (usus pauper et arctus) hatten. Die Spiritualen behaupteten, es gehöre zum Geist der feierlich gelobten Armut, sich auch im Genusse der im Leben unentbehrlichsten Güter die äußerste Bedürfnislosigkeit und Einschränkung aufzuerlegen. Evangelica vero paupertas quae calcatis divitiis in coelis possessorem locat, suadet omnibus temporalibus propriis et communibus quantum ad effectum et dominium denudari et arta sustentatione necessitatis quantum ad usum pauperem sustentari[1].

[1] Arb. vit. III 9, fol. n. 2.

Andere gingen noch weiter und behaupteten, Christus und die Apostel hätten überhaupt gar nichts eigentümlich besessen, nur das Gebrauchsrecht habe ihnen zugestanden. Mit Recht wurde diesen Armutsfanatikern erwidert, daß bei manchen Gegenständen, wie bei Viktualien, zwischen Eigentums- und Gebrauchsrecht in Wirklichkeit gar kein Unterschied bestehe. Dagegen glaubte die reformfeindliche laxere Kommunität dem Geist der völligen Armut, wie Franziskus sie geübt und verstanden habe, schon dadurch zu genügen, daß sie mit dem Verzicht auf Eigentumsrecht äußerlich besitzlos erschienen. Auch diese bedenkliche Deutung wurde, wie wir noch eingehender hören werden, als dem Geiste der vollkommenen Armut widerstrebend autoritativ zurückgewiesen. Durch die Stellungnahme zum Armutsstreit, der bisher für den Orden nur eine disziplinäre, höchstens doktrinäre Bedeutung hatte, wurde auch das Urteil darüber bedingt, ob die Kirche Jesu Christi überhaupt irdischen Besitz haben dürfe. So hatte diese „so lächerliche und seltsame Frage“[1] eine fundamentale, gegen die Kirche und die bestehenden wirtschaftlichen Verhältnisse gerichtete Bedeutung. In dem langjährigen Streit hierüber, der schon in den Tagen der Albigenser und Waldenser[2] die Kirche bewegte und alle Gewissen ergriff, hatten „beide Parteien ihre Märtyrer und ihre Henker“[3]. Sogar Fürsten traten als literarische Kämpfer in der Armutsfrage (quaestio de paupertate) auf. Zu diesen gehört Robert von Sizilien. Sein höchst beachtenswerter Traktat[4] nimmt eine vermittelnde Stellung ein; er hält am Armutsideal des hl. Franziskus fest, ohne die Verirrungen der extremen Spiritualen zu teilen. Von den Religiosen, die nach der Vollkommenheit Christi streben, verlangt er, daß sie arm, ohne irdischen Besitz seien. Doch dürfen und müssen sie die Erdengüter benützen und bei deren Gebrauch

[1] Siragusa, L'ingegno di Roberto d'Angiò, Palermo 1891, 115 119.

[2] Vgl. meine „Dogmenhistor. Beiträge zur Geschichte der Waldenser“, Freiburg 1897, 2 3 45.

[3] Sabatier, Leben des hl. Franz. v. Ass. XXVIII.

[4] Diese Abhandlung befindet sich in der Pariser Nationalbibliothek cod. 4046 (hat 236 Seiten; der Traktat beginnt fol. 72b—82).

sich möglichst einschränken (usus pauper et arctus). Christus und die Apostel waren arm; darum muß auch der Papst als Stellvertreter Christi arm sein. Doch darf er — mit dieser Klausel brauchte er bei seinem päpstlichen Gönner kein Risiko zu befürchten — von den Gläubigen Gaben annehmen, nicht um sie zu besitzen, sondern um den armen Gläubigen daraus mitzuteilen. Die Prälaten dürfen nicht possessores, sondern nur procuratores der irdischen Güter sein. Daß Christus und die Apostel absolut arm gewesen seien (neque in proprio neque in communi etwas besaßen), erklärt Robert in Übereinstimmung mit der ratio sana und den päpstlichen Entscheidungen als häretisch. So ist der letzte Teil des fürstlichen Traktats ein deutlicher Absagebrief an jene stets unzufriedenen Spiritualenelemente, welchen Ludwig der Bayer bereitwillig Aufnahme und Schutz gewährte, um mit ihrer theologischen Unterstützung den Papst in der Armutsfrage der Häresie zu beschuldigen und seine eigene unbeständige Politik zu stärken. Das königliche Hoflager wurde so bald der Sammelpunkt von papstfeindlichen Armutsrigoristen und ein Schlupfwinkel jener schwärmerischen und revolutionären Kreise, bei welchen die seit Joachim von Floris übliche Unterscheidung einer zweifachen Kirche geläufig war: die eine sei durch Reichtum von ihrem Ideal abgefallen und fleischlich geworden, die andere — zu diesen rechneten sich diese Kreise selber — sei die wahre, geistige Kirche, glänzend im Tugendschmuck der evangelischen Armut; ihre Anhänger seien wahrhafte „spirituales".

Nach diesem allgemeinen Umriß über Inhalt und Bedeutung der Armutsfrage müssen wir die einzelnen Stadien der „magna disceptatio", wie sie vor dem Forum der Kurie sich abwickelten, an der Hand der alten und besonders der erst neuerdings von Ehrle im „Archiv" publizierten Quellen verfolgen. Letztere werfen besonders auf den Armutsstreit unter dem Pontifikat Klemens' V. und Johannes' XXII. ein ganz neues Licht. Zugleich sind diese Traktate[1], welche in den Biblio-

[1] Die Kapitelsbibliothek von Padua enthält außer den von Ehrle edierten Stücken nichts weiteres von Belang. Dagegen befinden sich in der Laurenziana zu Florenz noch manche druckwürdige Blätter, wie Verfasser in der ihm knapp bemessenen Zeit sich überzeugen konnte.

theken von Padua und Florenz verborgen lagen und bis heute unbenützt blieben, ein höchst wertvoller Beitrag für Ubertins Stellung in diesem Streit und dessen Kämpfe anläßlich der „Irrtümer" des Petrus Johannes Olivi. Die beiden letzten Punkte müssen wir für den nächsten Abschnitt zurückstellen, der Ubertins Leben und Schriften eingehender behandelt.

Der Armutsstreit: c) Verlauf der magna disceptatio unter Klemens V.

Die „quaestio de paupertate Christi" veranlaßte schon frühzeitig das Eingreifen des päpstlichen Stuhles. Einen bedeutenden Erfolg hatten die Armutseiferer des Minoritenordens unter Cölestin V. Dieser Liebhaber der Zelle und Einsamkeit gestattete den Unzufriedenen, sich von der laxeren Kommunität zu trennen und als eigene Genossenschaften zu leben. Sie zogen größtenteils nach Griechenland und Asien aus. Hefele[1] behauptet irrtümlich, Ubertin von Casale sei ihr General gewesen. Sie bezeichneten sich als „Eremiten des Papstes Cölestin"[2]. Bonifazius VIII. hob jedoch diese Erlasse seines Vorgängers auf und verlangte von allen die Rückkehr zum Orden. Durch den König von Sizilien wurde der langjährige Zankapfel vor den neuen Papst Klemens V. gebracht. Am 14. April 1310 erließ er eine Konstitution (Dudum ad apostolatus), in welcher die Häupter der Spiritualen vor das päpstliche Gericht zitiert werden. Unter ihnen befand sich auch der ehemalige Ordensgeneral Raimund Gaufridi (1289—1297)[3] und Ubertin von Casale, der nach dem bald erfolgten Tod des Raimund der Anwalt und Führer der Spiritualenpartei wurde. Die Vorgeladenen wurden sofort der Gerichtsbarkeit ihrer Ordensobern entzogen und ihnen das Recht des unmittelbaren Rekurses an den päpstlichen Stuhl gewährt. Jede Verkümmerung dieser Exemtion von seiten der Minoritenobern und der Kommunität wurde mit den schwersten kanonischen Strafen bedroht. Die Untersuchung der Streitfrage und Klagen wurde einer päpst-

Zitations- u. Exemtionsbulle v. 14. April 1310.

Es sei nur an ein „Canticum pauperis" erinnert, beginnend mit den Worten: „Confitebor tibi". Laurenz. Plut. 31 sin. cod. 3, fol. 96b.

[1] Konziliengesch. VI 483.

[2] Einer aus dieser Gruppe schrieb die Handschrift der Münchner Staatsbibliothek cod. lat. n. 10546.

[3] Die Analecta Franciscana I 201 ff (gedruckt in Quaracchi) lassen ihn nur sechs Jahre als General des Ordens walten. Seiner Herkunft wegen heißt er Raym. Provincialis.

lichen Kommission übertragen, an deren Spitze drei Kardinäle aus dem Predigerorden standen, darunter die Engländer Walter Wincterburn von Salisbury und Thomas Joisins. Die Kommission sollte darüber befinden, ob und inwieweit die von Ubertin der Kommunität vorgeworfene Abweichung von der Deklaration Nikolaus' III.[1] und weitere 25 Anklagepunkte von geringerer Bedeutung begründet seien. Anderseits sollte die von der Kommunität gegen Ubertin erhobene Beschuldigung der Verteidigung des Petrus Johannes Olivi genau geprüft werden. Mit welcher Leidenschaftlichkeit gegen die Spiritualenführer, besonders von seiten der Dominikanerprälaten, operiert wurde, läßt die päpstliche Exemtionsbulle ermessen, wenn sie sagt: „Ne sub colore iustitiae aliquid contra ipsos in futurum contingeret attentari praecipimus et districtius inhibemus, ne quis ipsorum propter aliquam culpam praeteritam, praesentem vel futuram vere vel falso impositam vel imponendam... possit a quibusque puniri, nisi coram nobis vel successoribus nostris." Wenn solchen Machinationen gegenüber sich in Ubertin mit dem Eifer für das Armutsideal des Ordens auch Bitterkeit und Leidenschaft mischte (animo commotus ob indigne sibi obiecta crimina), so ist das begreiflich. Als weiterer Untersuchungspunkt war der päpstlichen Kommission die Prüfung der angeblichen Beziehung der Spiritualen zu der Sekte des freien Geistes (Apostoliker und Anhänger Dolcinos) und die Untersuchung der Gewalttätigkeiten der Kommunität gegen die strengere Minorität überwiesen. In zweijähriger Verhandlung hatte Klemens V. mit großer Ruhe und Mäßigung seines Amtes als oberster Lehrer und Richter zwischen den Parteien der Spiritualen und der laxeren Majorität gewaltet. Seiner Ruhe fehlte es weder an Entschiedenheit gegen die Irrtümer und Übertreibungen der Eiferer noch an Festigkeit gegen die ungerechten, fortgesetzten Vexationen der Kommunität.

Entscheidung vom 6. Mai 1312 „Exivi de Paradiso".

Das Resultat dieser zweijährigen, gewiß nicht nachsichtig geführten Verhandlungen liegt spruchreif vor in der umfangreichen Deklaration „Exivi de Paradiso" vom 6. Mai 1312 und in der Lehrentscheidung des Conc. Vienn. „Fidei catholicae fundamento" vom gleichen Datum. Das Konzil hat mit den dortselbst verworfenen Irrtümern weder das Andenken des Peter

[1] Exiit, qui seminat vom 14. August 1279.

Johannes Olivi angetastet, der als Vater jener Häresien bezichtigt wurde, noch dem Ubertin den Vorwurf gemacht, jene Irrtümer verfochten zu haben. Die Deklaration „Exivi de Paradiso" war geradezu eine Rechtfertigung Ubertins und eine Zensur mannigfacher eingeschlichener Laxheiten der Kommunität. Es bekam fast durchweg jene Auffassung recht, welche von Ubertin im Armutsstreit verfochten wurde. Der günstige Ausgang mußte seine Partei mit um so mehr Vertrauen erfüllen, als die Ankläger in der Wahl ihrer Waffen durchaus nicht verlegen waren, wenn sie nur irgendwelchen Erfolg gegen den Spiritualenführer versprachen. Der päpstliche Erlaß hält streng an der Ordensregel des hl. Franziskus fest, die besagt: „Regula et vita Fr. Minorum haec est, scil. Domini N. I. Christi sanctum evangelium observare vivendo in oboedientia, sine proprio et in castitate." Bezüglich der Zahl der Ordenskleider sollte jeder, außer im Falle der Not, nur ein einziges besitzen. Über Farbe und Qualität des Stoffes lasse sich keine allgemeine Regel aufstellen, das hänge von Land und Klima ab. Bezüglich des Fastens seien die Minoriten an die von der Regel vorgeschriebenen Fasttage (von Allerheiligen bis Weihnachten und alle Freitage) und an jene für alle Christen schon verbindlichen Fasten gehalten, an weitere nicht. Das Gelübde der Armut verpflichte von der Ordensprofeß ab nicht nur zum Verzicht auf jedes Eigentumsrecht (dominium rerum in speciali et in communi), sondern „ex praecepto" auch zum „usus pauper et arctus rerum". Dagegen wurde den Brüdern erlaubt, Gärten und Anlagen zur Erholung zu besitzen, doch sollten sie keine Gemüsegärten und Weinberge anlegen[1]. Auch in einem andern mit der Armutsfrage zusammenhängenden Punkt bekam Ubertins Partei recht, daß nämlich die Anlage von Kornspeichern und -kellern dem Geiste der Armut so wenig entspreche wie die Errichtung zu großer und zu prächtiger Ordenskirchen und -häusern, die in ihrer Einrichtung lediglich nach der Zahl der Brüder sich richten sollten.

[1] Multum conveniens rationi, quod fratres, qui in laboribus spiritualibus orationis et studii sedulo occupantur, hortos et areas habeant competentes ad recollectionem et recreationem ... habere tamen hortos aliquos, ut colantur ac olera et alia hortalitia pretio distrahantur nec non et vineas repugnare regulae.

Die Entscheidung zeigt in so hohem Maße Einsicht und Ruhe, daß selbst die „Historia septem tribulationum“[1] diese Eigenschaften Klemens' V. anerkennt: „Dominus papa Clemens ex verbis suis motus fuit, cum esset vir mansuetus et modestus et ad iram valde tardus.“

Doch trotz dieses bedeutenden Erfolges zogen bereits in den letzten Jahren des Pontifikates Klemens' V. dunkle Wetterwolken von der Ferne auf, denen bald schwere Stürme gegen die Spiritualen und ihren Führer folgen sollten. Tollkühne Ausschreitungen von seiten der tuszischen Spiritualenpartei, fortgesetzte Angriffe auf Petrus Johannes Olivi und dessen Lehren durch Ubertins Feinde und die Dominikaner, endlich die Verlegung des Armutsstreits vom rein disziplinären Gebiet auf den dogmatischen Boden unter dem neuen Papst Johann XXII. bedingten eine für die Spiritualen sehr ungünstige Neugestaltung der Verhandlungen. Diese Punkte können jedoch erst im Zusammenhang mit den Lebensschicksalen Ubertins dargestellt werden.

III.

Ubertins Leben und Schriften; seine Stellung zur „magna disceptatio“ und zum Streit über Petrus Johannes Olivi.

„O povertà, come tu sei un manto
D'ira, d'invidia e di cosa diversa!“
Guido Cavalcanti.

Wie schon oben (S. 9) bemerkt wurde, sind wir für die Kenntnis von Ubertins äußerem Lebensgange im wesentlichen auf seine eigenen Angaben im Prolog zu seinem bedeutendsten Werk, dem „Arbor vite“, angewiesen. Seine umfangreichen Streitschriften, die wir hier erstmals quellenmäßig benützen[2],

[1] Über diese wichtige Quelle vgl. unten.

[2] Diese Arbeit lag schon über ein Jahr im Manuskript vor, als ich von einem Aufsatze Knoths (Zeitschr. für wissenschaftl. Theol. 44. Jahrg., 1. Heft) über Ubertin Kenntnis bekam; ich konnte, da Knoth lediglich den „Arbor vite“ zur Vorlage nimmt und die sehr umfangreichen Streitschriften beiseite läßt, von jenem fleißigen Aufsatz keinen Gebrauch

geben wertvolle Aufschlüsse über seine Stellung zum Armutsstreit und seine Führerrolle unter den Spiritualen, welche ihm seit Gaufrids Tod (1310) durch die Verhältnisse aufgedrängt wurde. Die einzelnen Phasen dieses auch von Wadding nur unzureichend datierten Kampfes, die Gegner und deren Waffen, erhalten erst durch den Zyklus genannter Gelegenheitsschriften ihre Beleuchtung.

Ubertins Geburt.

Casale — ein in Nord- und Mittelitalien häufiger Städtename — in der Diözese Vercelli ist die Heimat Ubertins, der den Zunamen „de Ilia“ führt[1]; daselbst wurde er 1259 geboren. Schon mit 14 Jahren (1273) trat er in den Orden des hl. Franziskus ein. Seine Liebe und Begeisterung für das Ordensideal des Armen von Assisi erfaßte bald auch seinen leiblichen Bruder Johannes, der ebenfalls das Kleid des hl. Franziskus nahm. Nach neunjährigem Studienaufenthalt zu Paris wurde dem eifrigen und talentvollen Ordensmann ein Lektorat der Theologie in der tuszischen Ordensprovinz übertragen. Im Anfang dieser vierjährigen Tätigkeit lernte er die hl. Angela von Foligni (1284) kennen. Er hatte sich zur Aufgabe gesetzt, das Ideal der vollkommenen Armut im Sinne des heiligen Ordensstifters zu erreichen. Das Feuer der Begeisterung und der schrankenlose Idealismus, mit dem der Heilige für Hütten und Paläste die Armut gepredigt hatte, erfaßte Ubertin in tiefster Seele. Wie der Heilige vor seinem Tode die Brüder gewarnt hatte, an seiner Regel unter irgend einem Vorwand zu rühren, so wollte auch Ubertin von keiner noch so begründeten Reform etwas wissen, und doch hatte sich schon kurz nach dem Tode des Stifters Papst Gregor IX. veranlaßt gesehen, Streitigkeiten über die Ordensregel zu schlichten. In Deutschland, Frankreich und England war diese reformfreundliche Richtung vorherrschend; in Italien standen mehrere Ordensgenerale des 13. Jahrhunderts, wie Fr. Elias, auf der Seite der vom Apostolischen Stuhl veranlaßten Reformen zur Milderung der ursprünglichen Strenge, für deren Beibehaltung besonders

machen. Der Armutsstreit und die ganze Spiritualenbewegung, die den großen, kulturhistorischen Hintergrund bildet, sind in ihrem Wesen und ihren Wirkungen nicht genügend gewürdigt. Dr Knoth wird die oben zitierte Arbeit in erweiterter Form erscheinen lassen.

[1] Ein Erlaß Johanns XXII. hat die Aufschrift: „Dilecto Fr. Ubertino de Ilia de Casali, Vercell. dioecesis, monacho“ (Wadding, Ann. VI 271 und an andern Stellen).

der Ordensgeneral Johann von Parma eintrat, den die „Analecta Franciscana“ (I 201) einen „heiligen, durch Wunder ausgezeichneten Mann“ nennen (sanctae memoriae — signis micat — scripsit Rogero Bakon tractatum „Innominato magistro“). Beim Anblick der Zerrüttungen, welche das hadernde Parteiwesen schon seit langer Zeit in dem Orden anrichtete, und unter dem Einfluß des strengen Generals Johann von Parma, der in Rom Ubertins Berater war, bildete der junge Ordensmann seit seinem Aufenthalt in Assisi, wo er den Portiunkula-Ablaß gewinnen wollte, immer mehr jenes Armutsideal in sich aus, wie er es in St Franziskus und Sta Klara verwirklicht erblickte. Es wäre eine unbillige Verkennung von Ubertins reinem und heiligem Eifer, der ihn von Jugend an beseelte, wollte man es nur bloßem Oppositionsgeist zuschreiben, wenn er später als Führer der strengen Spiritualen gegen die Kommunität auftrat. Die in Assisi[1] gewonnenen Eindrücke und Richtung hat er nie mehr verleugnet. Seiner Weltanschauung gab Petrus Johannes Olivi, durch den er Joachim von Floris kennen lernte, das abschließende Gepräge; in ihm verehrte er seinen ausgezeichnetsten Lehrer und das vollkommene Nachbild des armen Lebens Jesu. Seit seiner Bekanntschaft mit Petrus Johannes Olivi († 1305) nahmen seine Studien eine mehr aszetisch-mystische, oft ungesunde und schwärmerische Richtung an; der „Arbor vite“ enthält zahlreiche Belege dafür. Diese Neigung fand in den Schriften des Joachim von Floris, besonders in dessen Erklärung zur Apokalypse, reichliche Nahrung.

Dazu kam eine den Anschauungen Ubertins entsprechende Umgebung in der tuszischen Ordensprovinz; er hebt besonders zwei Namen hervor, einen wahrscheinlich dem Dritten Orden angehörigen Petrus von Siena (pectenarius) und eine hochgerühmte Jungfrau, Cäcilia von Florenz. Nach Verlauf des vierjährigen Lektorats wurde er als Prediger nach Perugia geschickt, wo er mit seinen Anschauungen und Bestrebungen an die Öffentlichkeit trat. Es scheint, daß die Bewohner der Stadt schon seit längerer Zeit zu Ausschreitungen gegen die Obedienz des

Ubertin in Perugia.

[1] „Ubi (Assisi) tantam immutationem accepi et nomen vitae, spiritum Christi et sanctae regulae intellectum, quod tunc frustra credidi me unquam communibus relaxationibus inquinari“ (Prol. z. „Arb. vit.“).

Papstes geneigt waren. Die gefälschte Erklärung Joachims zum Orakel Cyrills[1] macht Perugia zum Schauplatz vieler Trübsale, die einem falschen Papst dort begegnen sollen. „Dicit enim (Joachim) exponendo quaedam verba libri Cyrillo attributi, videlicet: Aggregabuntur in Pirro frondosa. Quid sit Pirrus non video, nisi per Pirrum intelligamus Perusium.“[2] Er versichert zwar, seine Sprache als Prediger sei ruhiger und gemäßigter gewesen als der im „Arbor vite“ angeschlagene Ton. Dennoch erregte er bald öffentlichen Anstoß, besonders bei seinen Obern. An Ausfällen gegen die Verweltlichung der Kirche und die Ordenskommunität wegen ihres laxeren Armutsbegriffes wird es kaum gefehlt haben. Durch große Popularität gestützt und durch die Verhältnisse immer mehr in den Vordergrund der Spiritualenbewegung gedrängt, erschien er der Kommunität immer gefährlicher. Sie verklagten ihn bei Papst Benedikt XI., gegen den er eine ebenso grundlose wie bittere Gehässigkeit offenbart, für die wir später eine Erklärung zu finden hoffen. Der Papst findet um so weniger Veranlassung, gegen ihn vorzugehen, als die Perusiner aufs wärmste für ihn eintraten und ihn als Prediger zu behalten wünschten, da er durch sein Wirken die ganze Stadt erbaut und zu Gott geführt habe. Scherzend erwiderte der Papst: „Ihr habt den Fr. Ubertin uns und unsern Brüdern vorgezogen; dadurch zeigt ihr, daß ihr uns weniger liebt.“ Auch dieser im leichten Unterhaltungston gefallenen Bemerkung des Papstes scheint die Tatsache zu Grunde zu liegen, daß die Perusiner der römischen Kurie gegenüber sich in kühler Reserve hielten (zu Perugias Verhalten unter Bonifazius VIII.[3]). Doch auf Betreiben der Obern wurde ihm später das Predigen dennoch untersagt; er zog sich auf den Mons Avernae zurück, wo er mit seinem leiblichen Bruder Johannes zusammentraf.

Ubertin auf dem Mons Avernae.

In dieser Bergeseinsamkeit, in Gesellschaft von nur wenigen Ordensbrüdern, trug er sich mit allerlei Plänen. Die einen rieten ihm zur Abfassung einer exegetischen, wieder andere zu einer homiletischen Arbeit; eine Erklärung zur Apokalypse oder eine Abhandlung über das Leiden Christi zogen ihn ebenfalls

[1] Vgl. Abschnitt V dieser Abhandlung.

[2] Vgl. Pez, Thes. anecdot. nov. I, 2, c. 25, p. 536.

[3] Vgl. Huysken, Kard. Nap. Orsini 44.

an. Er entschloß sich zur Abfassung des „Arbor vite crucifixe Iesu Christi", die, nach all diesen Seiten Rechnung tragend, am meisten seiner von Joachim von Floris beeinflußten Neigung entsprach[1]. Auf Schritt und Tritt, besonders im fünften Teil dieses Buches, zeigt er sich im Banne des joachimitischen Spiritualismus. Dazu kam das Gefühl persönlichen Mißbehagens über seine unfreiwillige Einsamkeit und Muße; er machte dafür seine Ordensobern und den Papst selber persönlich verantwortlich, wenngleich er letzteres auch nicht direkt sagt. Benedikt XI., der den Minoriten wohlwollende ehemalige Dominikaner, starb am 7. Juli 1304 in Perugia. Die Sedisvakanz dauerte bis zum 5. Juni des folgenden Jahres, wo Bertrand del Got, Erzbischof von Bordeaux, als Klemens V. den Apostolischen Stuhl bestieg. Die Krönung fand am 14. November 1305 in Lyon statt. Noch während der Sedisvakanz, als die Kardinäle sich in Perugia aufhielten, mußte Ubertin seinen Gegnern aus Perugia weichen. Das Predigen wurde ihm jetzt ganz untersagt. Der Groll darüber dringt im „Arbor vite" öfter durch. Dieses Buch, das er nach seiner eigenen Angabe[2] ohne literarische Hilfsmittel und nochmalige Durchsicht in sieben Monaten niederschrieb, war am 28. September 1305 vollendet. Seine Ausfälle gegen mancherlei Mißstände in der Kirche und im Minoritenorden verraten deutlich den Einfluß des eigenartigen kalabresischen Abtes und Mönches, dem Ubertin eine göttliche Mission zuschreibt wie sich selber (Cum in gemitibus perseverarem, immissus est mihi Spiritus Iesu, ut praesentis ecclesiae mala describerem). Im Anfang wie am Schluß des Werkes erklärt Ubertin zwar wiederholt, daß er sein Buch

Ubertins „Arbor vite" 28. Sept. 1305.

[1] „Propter testimonium veritatis quam coram clero et populi multitudine perusina pluries predicando exposui semiplene, quam in hoc libro plenius expressi sub cuiusdam persecutionis titulo predicationis imposito silentio ad solitudinis locum deductus sum sacrum, qui dicitur mons Alvernae, quem nunc indignus habitator commaculo" (Prol. z. „Arb. vit.").

[2] Diese Angabe Ubertins ist offenbar unrichtig; denn schon vor dem 7. Juli 1304 muß das ganze Werk im Umriß vollendet gewesen sein, das er nach seiner Entfernung von Perugia auf dem Mons Alvernae einer nochmaligen Redaktion unterzog. Am Schluß des Werkes (V 8) sagt er nämlich, daß Benedikt XI. jetzt noch regiert (Si Benedictus de Anagria, qui nunc regnat, sciret... ipse combureret librum istum).

dem Lehramt der Kirche unterwerfe, die allein den Geist Jesu besitze (et omne, quod contra illam esset, detestor, nec aliquid contra eius iudicium teneo, sentio vel affirmo; et si esset in dictis meis, plene revoco); doch seine Berufung auf eine höhere Inspiration, seine oft hochgradige Erregtheit und sein Starrsinn verlangen widerspruchslose Zustimmung und weisen jede Kritik als unzuständig zurück. Den Titel: „Arbor vite crucifixe Iesu", den das jetzt seltene[1], nur in Inkunabeldrucken existierende Werk trägt, begründet er umständlich im Prooemium, das er nach Vollendung des Buches schrieb; wir lassen die betreffenden Sätze folgen: „Hunc autem librum Arborem vite Iesu censui nominandum, quem in quinque libris seu voluminibus isto modo distinxi, ut primus liber radicem arboris contineat: incipiens ab eterna generatione Iesu de Patre usque ad gaudiosam nobis temporalem nativitatem ex matre. Secundus liber erigit huius sacre arboris stipitem, incipiens a circumcisione Iesu usque ad manifestationem ipsius per testimonium precursoris. Tertius explicat huius arboris ramos in virtuoso predicationis decursu. Quartus consumat huius felicis arboris summum ponens Iesu et sue reverendissime matris virtuosum passionis conflictum et gloriosissimum regnum... Quintus et ultimus est de multiplici huius sacre arboris fructu in multitudine fidelis prolis ex gentili ecclesia sibi de novo martyrio copulata et protenditur usque ad eternum sponsalitium beatificate universalitatis humane nature." — Seit der Abfassung dieses Buches warf sich Ubertin immer mehr zum Anwalt der Schriften des Petrus Johannes Olivi auf, die trotz der sittlichen Integrität ihres Verfassers der kirchlichen Zensur nicht entgehen konnten. Mit ihm und ihrem gemeinsamen Wegführer Joachim von Floris erblickte Ubertin im Abweichen von der evangelischen Armut die Wurzel aller Übel in Welt und Kirche, besonders aber die Quelle des tiefen Zerwürfnisses innerhalb des Franziskanerordens (nec miretur lector, si diversis modis vilia huius temporis prolixius

[1] Die Universitätsbibliothek in Utrecht besitzt nach einer freundlichen Mitteilung des dortigen Bibliothekars an den Verfasser drei Handschriften zum „Arbor vite", aber keinen Druck. Der Titel des am 12. März 1485 zu Venedig bei Andrea de Bonetti erschienenen Buches lautet: „Liber qui intitulatur Arbor vite crucifixe Iesu devotissimi fratris Ubertini de Casali ordinis minorum feliciter explicit."

repetantur: quia vix credet futura natio, quantum in his diebus malis submersa fuerit veritas ecclesiae et adulterata veritas Christi vita et eius pauper usus versutis machinationibus multipliciter dissipatur, idcirco ubique pungit Spiritus Iesu in hoc libro pauperes falsos).

Bald sollte sich Ubertin durch die Neugestaltung der Verhältnisse[1] gezwungen sehen, seine im „Arbor vite" niedergelegten Anschauungen auch öffentlich vor der Kurie in Avignon und in literarischer Fehde mit seinen Gegnern jahrelang zu verfechten. Bald nach seiner Rückkehr vom Mons Avernae finden wir Ubertin im Dienste des Kardinals Napoleon Orsini, der mit den Colonnas den Papst Bonifazius VIII. bekämpfte. Napoleon Orsini hat durch seine Anlehnung an Philipp von Frankreich nicht unwesentlich Mitschuld an jenen häßlichen Machinationen gegen Bonifazius, die im „Attentat von Anagni" ihren Höhepunkt erreichten. Dieser reiche und gewandte Kardinal erteilte am 8. September 1307 von Cortona aus dem „religioso viro fratri Ubertino ordinis minorum capellano et familiari nostro" den Auftrag, die Stadt Siena, welche der Kardinallegat wegen ihrer Teilnahme am Zuge der Florentiner gegen Arezzo mit dem Interdikt belegt hatte, von der Zensur loszusprechen. Am 16. September entledigte sich Ubertin dieses Auftrages im Minoritenkloster zu Siena, wo er vor einem zahlreichen Publikum eine Predigt hielt[2].

Durch Ubertins Vorladung vor den Papst[3] waren zunächst die Spiritualen in Toskana ohne Haupt und Führung, und doch hatte gerade diese Gruppe eine solche am nötigsten. Schon seit den Tagen, wo Petrus Johannes Olivi als gefeierter Lektor der Theologie in Florenz (1287) für die Armutsfrage einen großen Interessenkreis in- und außerhalb des Ordens gefunden hatte, gärte es hier lebhaft. Jetzt, in Ubertins Abwesenheit, kam es zu bedauerlichen und provozierenden Auftritten, durch die auch er in hohem Maße bloßgestellt wurde. Ohne besonnenen Führer und

---

[1] Vgl. oben S. 20.

[2] Diese Notiz verdanke ich dem jungen Marburger Gelehrten Dr Huysken, der demnächst die Urkunde in seiner Orsini-Biographie veröffentlichen will, deren erster Teil bereits vorliegt.

[3] Zitationsbulle vom 14. April 1310; vgl. S. 17.

ermutigt durch die Haltung des sizilischen Hofes folgten sie dem Rat des Regularkanonikers Martin von Siena und entwichen eigenmächtig aus ihren Klöstern, um so allen Schikanen der Kommunität zu entgehen. Noch verderblicher wurde für sie die Befolgung eines weiteren Rates, den sie dem gleichen Kanonikus verdankten: sie wählten sich eigene Obern und einen neuen General und betraten so den Boden des Schismas. Es folgten Gewalttätigkeiten gegen die Kommunität, der sie Klöster wegnahmen und deren Insassen, wenn sie nicht zu ihrer Partei übergehen wollten, von ihnen vertrieben wurden[1]. Am 13. Juli 1313 richtet Klemens V. an sie ein Schreiben und fordert sie zur Rückkehr in ihre Klöster auf. Aber sie leisten keinen Gehorsam weder dem Bischof Anton von Florenz noch dem Prior Bernhard von St Fidelis in Siena, der kraft päpstlichen Schreibens 34 Spiritualen zitiert hatte.

Tuszische Spiritualen.

Klemens' V. Schreiben gegen sie v. 13. Juli 1313.

Während der zweijährigen Sedisvakanz des päpstlichen Stuhles nach Klemens' V. Tod (20. April 1314) und in den 17 Monaten, während welcher der Orden seit dem Tode des Alexander ab Alexandria ohne General war (Alexander † 5. Oktober 1314 und in der Kirche Santa Maria in Araceli am römi-

[1] Cf. Bull. Franc. V (ed. Eubel) n. 217 256 302 und besonders die wichtige Quellenschrift „Historia septem tribulationum ordinis minorum" des Fr. Angelus de Clarino (Archiv Bd II—IV), die erstmals hier eingehender benutzt wird. Lea in seiner „History of the Inquisition" hat III 70 ff nur gelegentlich Bezug auf diese Schrift genommen. Wir vermuten, daß dem Fr. Angelus eine viel ältere Schrift „Liber de magnis tribulationibus in proximo futuris" vorlag, die auch von Theophorus (= Telesphor) von Cusentia als ein Werk des Joachim von Floris kompiliert und von Bernh. Benalis in Venedig gedruckt wurde. Ich fand die seltene Inkunabelausgabe in der Viktor-Emanuel-Bibliothek in Rom. Auf diese und andere echte und unechte Schriften Joachims werden wir in einem eigenen Abschnitt zurückkommen. Außerdem sind alle Streitschriften Ubertins, die im „Armutsstreit" entstanden und soweit sie bekannt sind, der nachfolgenden Schilderung zu Grunde gelegt. Es sind folgende, nach den Anfangsworten bezeichnete Nummern: 1) Sanctitati apostolicae; 2) Super tribus sceleribus; 3) Confessiones (Baluzius, Miscell. I 293); 4) Rotulus iste (Annal. Francisc. II 114); 5) Contra quosdam; 6) Ostendam vos fabricatores; 7) Ne in posterum (von Bonagratia zitiert; Baluzius, Miscell. II 276 ff u. I 293); 8) „Alii libelli" Ubertins werden noch genannt, von denen ich jedoch nirgends eine Spur finden konnte.

Ubertins Streitschriften.

schen Kapitol beigesetzt, nachdem er $1^1/_2$ Jahre den Orden geleitet hatte), übte die Kommunität gewaltsame Repressalien, so daß die unbesonnenen Eiferer Toskanas das letzte Mittel der Verzweiflung ergriffen: sie flohen unter Führung des abgefallenen Heinrich von Ceva nach Sizilien. Der neue Papst Johann XXII. forderte den König Friedrich von Sizilien am 15. März 1317 zur Gefangennahme der Überläufer auf; letztere hatten zwar dem neuen Oberhaupt der Kirche schriftlich ihre Unterwerfung ausgesprochen, aber ihre Abgesandten wurden von der Kommunität als Häretiker und Exkommunizierte aufgefangen und eingekerkert.

Südfranzös. Spiritualenbewegung unter Joh. XXII.

Einhundertundzwanzig Spiritualen waren nach Frankreich geflohen (in conventum Narbonensem et Biterrensem), wo durch den als Heiligen verehrten Petrus Johannes Olivi der Boden für die Spiritualenbewegung vorbereitet war. Auch hier, besonders in Narbonne, wiederholten sich ähnliche Vorgänge wie in Toskana. Viele benutzten die „hauptlose" Zeit, um aus dem Orden zu entweichen und sich neue, willfährige Obern zu wählen. Diese Verletzung des Gehorsams suchten die Rebellen, welche aus andern Provinzen noch Zuwachs erhielten, durch allerlei Rechtsausflüchte zu verteidigen; so beriefen sie sich bei ihrer Gehorsamsverweigerung gegen die rechtmäßigen Obern auf Klemens V., der ebenfalls die in Carcassonne im Jahre 1314 — allerdings von einem eigenmächtig zusammengetretenen Kapitel — erwählten Prälaten nicht anerkannt hatte! Sie blieben um so hartnäckiger, als ein ihnen besonders verhaßter Mann, Wilhelm von Astre, als Vorgesetzter ernannt wurde. An Kardinal Jakob von Colonna hatten sie jedoch eine kräftige Stütze gegen die Kommunität, der auch die bereits ausgesprochene Exkommunikation eigenmächtig annullierte.

Verhandlungen unter Joh. XXII. a) Die Klage des Michael v. Cesena.

Das Generalkapitel von Neapel gab dem Orden 1316 wieder ein Oberhaupt in der Person des Michael von Cesena. Der neue General begegnete den Hartnäckigen sehr freundlich, aber sie verweigerten ihm trotzdem den Gehorsam. Deshalb verklagte er sie bei dem am 7. August 1316 gewählten Papst Johann XXII. Die Anklage wurde durch Raimund von Fronsiaco und Bonagratia von Bergamo vertreten, welche beim Papst den Antrag stellten: 1. auf Unterdrückung der „Fraticellen"

(unter diesem gehässigen Namen wurde die Spiritualenpartei ohne Ausnahme einbegriffen); 2. auf Unterdrückung ihres Führers Angelus von Clarino und Bestrafung des Ubertin von Casale; 3. auf Unterdrückung der Appellationen und Verurteilung der Beginen, die als Tertiarier des Franziskanerordens gelten wollten. Auch Fr. Guillelmus de S. Amancio wurde namentlich verklagt[1]. Nach Verurteilung der Fraticellen zitiert der Papst noch Ubertin von Casale, Angelus Clarino, den Fr. Guillelmus de S. Amancio und den Fr. Gaufridus de Corone, der eine bedeutende Rolle unter den Spiritualen von Narbonne spielte. Der Papst besteht darauf, daß sie alle zur Obödienz zurückkehren und weist alle Ausreden und Rechtsfiktionen zurück. Am 22. April 1317 läßt er durch die Kardinäle Vitalis de Furno, Jakobus de Via und Napoleon Orsini dem Ordensgeneral Michael von Cesena die Weisung erteilen, den Eiferern das Tragen einer eigenen Ordenstracht strengstens zu untersagen[2]. Die unruhigsten Geister wurden in Avignon verhaftet, bis eine weitere päpstliche Verfügung ergehen werde. Der unglückliche Fr. Berardus Deliciosi gehörte zu den letzteren.

22. April 1317.

Ubertin wurde beschuldigt, ein Anhänger der Spiritualen von Narbonne und ein Verteidiger der verurteilten Lehren des Petrus Johannes Olivi zu sein. Er antwortete mit dem Hinweis, daß er dem Papst immer Gehorsam geleistet und sich keiner Klage schuldig gemacht habe. Bezüglich der Lehren des Petrus Johannes Olivi gab er eine unbestimmte, ausweichende Antwort.

b) Prozeſs gegen die Führer.

Ungünstiger verlief der Prozeß für die übrigen. Zunächst wurde über Angelus de Clareno verhandelt. Obwohl dessen „Histor. septem tribulat." als Streitschrift nur mit Vorsicht zu gebrauchen ist, gilt von Angelus doch das Wort Ehrles: „Wir haben in Angelus einen tiefreligiösen Charakter vor uns, wenngleich sein von hohen Idealen getragener, flammender Eifer sich vielfach in falschen Geleisen bewegte." Im Jahre 1260, wo nach Joachims Hypothese große Heimsuchungen das dritte

Angelus de Clareno.

[1] Besonders das sechste Buch der „Histor. septem tribulat." beschäftigt sich mit diesen Verhandlungen an der Kurie seit 1309; es ist für die Charakteristik des Bonagratia und Ubertin von Bedeutung.

[2] Vgl. „Chronik der 24 Ordensgenerale".

Weltalter, die Zeit des Heiligen Geistes mit zwei neuen Mönchsorden und zwölf neuen, den zwölf Patriarchen vergleichbaren apostolischen Männern einführen sollten, in dieser gärenden Zeit nahm Angelus das Kleid des hl. Franziskus. Auf ihn hatte Fr. Leo, mit dem er noch 10 Jahre lang verkehren konnte, tiefgehenden Einfluß. Am Ende des 13. Jahrhunderts war Angelus bereits der Vater und Führer der Spiritualen und der Förderer jener Reformbewegung, welche in jenem Versuch des hl. Cölestin V. Anerkennung fand[1]. Ist er von hochgradiger Erregtheit und Vorurteilen so wenig freizusprechen wie Ubertin, so ist doch beiden Verleumdung und wissentliche Unwahrheit fremd. Wie Ubertin, so ist auch Angelus ganz von joachimitischen Ideen erfüllt. Schon der Titel seiner Schrift weist auf Joachims von Floris „Traktat über die letzten Verfolgungen" zurück, die später unter dem Namen: „Liber de magnis tribulationibus in proximo futuris" kursierte (S. 27, A. 1)[2]. In der „Historia" spricht er auch von Ubertins „Arbor vite", den er auf dem Mons Avernae geschrieben habe, und dessen Hauptabschnitten (De Christi Iesu nativitate, vita, predicatione, morte, resurrectione, ascensione, missione Spiritus Sancti, gubernatione ecclesie et regno glorie in eodem monte librum in paucis diebus scripsit... brevem et devotum, Christi sapientie et luminis contentivum et explicativum fideliter et pure,... simplicibus necessarium et sapientibus utilem). Die Frage des Papstes, ob er Beichte gehört habe, verneint er, denn er habe die Weihe nicht empfangen. Zuletzt erklärt ihn der Papst unter Berufung auf ein Schreiben Bonifazius' VIII. und des Patriarchen von Konstantinopel für exkommuniziert. Angelus legte sofort gegen die päpstliche Sentenz Protest ein mit den Worten: „Ich kann nicht exkommuniziert werden, da ich jeder-

---

[1] Vgl. Sabatier, Spec. perf. LXXIX.

[2] Diesen „Tractatus de ultimis tribulationibus", der dem sog. Telesphor von Cusentia vorlag, fand ich unter Nr 10 des prächtigen cod. membr. saecul. XIII, scaff. XIV, n. 322 der Biblioteca Antonina in Padua auf. Ich werde auf diese wertvolle Joachim-Handschrift noch eingehender zu sprechen kommen, sowie auf den dem joachimitischen Kreis angehörigen „S. Cyrillus Carmelita" und dessen angebliches „Oraculum angelicum s. divinum".

zeit Bonifazius VIII. wie dem Patriarchen von Konstantinopel und den übrigen Prälaten Gehorsam leistete. Ihr habt über mich, Heiliger Vater, Lügen gehört, nicht die Wahrheit; die Wahrheit aber könnt Ihr nicht hören!" — Gegen Pfingsten kamen noch 64 Brüder von Narbonne und Biterris (Béziers), welche durch zwei Schreiben vom 27. April 1317 mit einer Frist von zehn Tagen zitiert worden waren[1]. Die Nacht brachten sie vor den Toren des Palastes zu, wo sie morgens bis auf weiteres verhaftet wurden. Das gleiche Schicksal traf auch den Fr. Guillelmus de S. Amancio, der den Konvent von Narbonne verlassen hatte und gegen die Anschuldigungen der Kommunität sich nicht rechtfertigen konnte. Die „Historia" Angelos, welche lobend der milden Ruhe Klemens' V. gedenkt, bemerkt hier betrübt, daß die Verhandlungen unter Johann XXII. einen viel schärferen Charakter annahmen. Wir werden bald mehreres über die Gründe dieser richtigen Wahrnehmung anzuführen haben; der Armutsstreit hatte eben seit dem Konzil von Vienne angefangen, eine dogmatische Bedeutung zu erlangen; mit Eifer und großem Erfolg benutzte die Kommunität die von ihr provozierte Anderung der Streitfrage gegenüber den Eiferern.

Fr. Gaufridus, dessen Herkunft, geistige Fähigkeiten und tadelloser Ruf dem Papst bekannt waren, konnte ebenfalls nicht bestehen. Der Papst wirft ihm übertriebene Strenge vor, die in schlechter Übereinstimmung stehe mit dessen Lebensweise; denn er besitze im Widerspruch mit der Ordensregel fünf Kleider. Gaufrid erwiderte: Heiliger Vater, hierin täuscht Ihr Euch, wenn Ihr glaubt, daß ich fünf Tuniken besitze! Der Papst: Also lügen wir? — Gaufrid: Ich habe nicht gesagt, daß Ihr lüget; ich sagte nur, daß ich keine fünf Gewänder besitze, und das ist wahr! — Auch Gaufrid wurde verhaftet. Da die übrigen ihre Sache verloren sahen, riefen sie: „Pater Sancte, iustitia, iustitia!" Fr. Gaufridus.

Tragischer erging es dem Fr. Berardus Deliciosi, der in eiserne Fesseln gelegt wurde. Schon Benedikt XI. hatte gegen ihn einen Verhaftungsbefehl ausgestellt, weil er gegen Berard. Deliciosi.

[1] Die Schreiben sind an den Offic. Narbon. und Biterrens. gerichtet. Bull. Franc. V, n. 266 267.

einen Inquisitor öffentlich gepredigt und das Volk und den französischen Hof gegen denselben aufreizte[1]. Bonagratia kam zu ihm mit einem ganzen Arsenal juristischer Schlingen und Stricke, um ihm den Hals zuzuziehen. Doch dem vorsichtigen und bedächtigen Berardus entschlüpfte kein einziges, anfechtbares Wort, so sehr auch Bonagratia nach dem Urteil der „Historia" eine höhere Himmelsstufe zu gewinnen hoffte, wenn er den Angeklagten fangen könnte. Selbst durch das selten unwirksame Mittel einer boshaften Auslegung eines Briefes des Fr. Berardus kam die Kommunität nicht zu ihrem Ziel. Endlich — hier übergeht die „Historia" offenbar einen wichtigen Anklagepunkt — gibt der Papst den Anklägern recht: Die „Brüder" fallen über ihn her wie „Wölfe und wütende Hunde", kerkern ihn ein und mißhandeln ihn derart, daß er nach wenigen Monaten starb. Selbst gegen lebende Freunde und Verwandte des Verurteilten gehen sie äußerst feindselig vor und graben Verstorbene aus den Gräbern aus. Das waren wohl bedauerliche Ausbrüche der Parteileidenschaft, weit entfernt von der allgemein christlichen wie klösterlichen Liebe, für die das moderne Rechtsgefühl ohne Verständnis ist. Noch mehr bedauern wir jene eigensinnigen und unverständigen Spiritualen, denen ihr Armutsfanatismus den Tod brachte, wie einem Minoritenbruder Michael von Florenz, der 1389 wegen fraticellischer Lehren über die Armut Christi und der Apostel und wegen rebellischer Hartnäckigkeit gegen den Papst den Flammen übergeben wurde[2]. Doch war entschiedene Strenge notwendig, um diese stolzen und eigensinnigen Fanatiker in ihrem gegen die kirchliche Autorität gerichteten demagogischen Treiben zu hindern. Jeder direkten Frage wichen sie aus, gegen jede Belehrung und Verwarnung beriefen sie sich auf einen „kommenden heiligen Papst", wie er seit Joachim und besonders im Zeitalter Dantes als Reformator (Veltro!) der fleischlich gewordenen Kirche erwartet wurde[3]. So antwortete

Veltro-Erwartung der extremen Spiritualen, deren Verhalten.

[1] Schreiben vom 16. April 1304 von Viterbo aus.

[2] Scelta di curiosità letterarie, storia di Fr. Michele, ed. Zambrini.

[3] Ihre Unterwerfung unter die Kirche war vielfach Heuchelei, verbunden mit tatsächlicher Leugnung des Primates: „Sottomettiamo noi e ogni nostro detto alla correzione della santa chiesa e de Papa santo dal venire!" (Ib., storia di Mich. 22.)

der genannte Fr. Michele auf die Frage, ob er die Kanonisation des Thomas von Aquino anerkenne oder nicht: Ich halte davon, was die heilige katholische Kirche und der „kommende heilige Papst“ (papa santo da venire) davon halten. Die Gestalt dieses in Italien sehnsüchtig erwarteten „papa angelico“ entspricht den politischen Hoffnungen der Deutschen, welche die moralische Wiedergeburt des Imperiums einem kommenden Kaiser Friedrich zuschrieben. Dantes großer Zeitgenosse Roger Baco hatte im Jahre 1267 das Kommen des „heiligen Papstes“ als die Erwartung aller Visionen bezeichnet, welcher die Vereinigung der griechischen mit der lateinischen Kirche, die Bekehrung der Mongolen und die Vernichtung der Sarazenen erleben werde[1].

Die den päpstlichen Entscheidungen unzugänglichen Spiritualen erkannten eben weder Johann XXII. noch andere Prälaten als rechtmäßig an; in ihren Augen war er ein Häretiker[2]. Ihre Ankläger und Richter sind „Pharisäer“, sie selber aber die verfolgten „Heiligen“, in denen die wahre ecclesia spiritualis zur Erscheinung komme[3]. Johann XXII. hatte nicht unrecht, als er einem eigensinnigen Fr. Gieronimo bemerkte: „Die Minoriten machen der Kirche mehr Verdruß und Ärger als alle übrigen Religiosen zusammen.“[4]

Seitdem der Armutsstreit unter Johann XXII. den Charakter einer dogmatischen Frage annahm und die Kommunität mit den Theologen aus dem Dominikanerorden die Orthodoxie der

---

[1] Rogeri Bacon Opera quaedam hactenus inedita, ed. Brewer, London 1859, 87 ff.

[2] E quando dicea il notario: il santissimo papa Giovanni XXII, rispondea (Fr. Michele): ma eretico!

[3] Adunque è rimasa in noi la chiesa (ebd. 11).

[4] Ei frati minori dànno più vessazioni e persecuzioni alla chiesa che gli altri religiosi (Storia di Mich. a. a. O. 71). Mit Unrecht meint Zambrini (a. a. O.), der Papst sei den Franziskanern abgeneigt gewesen wegen ihrer Opposition gegen seine Lehre über die visio beatifica der Heiligen. Erst in einer Allerheiligenpredigt vom Jahre 1331 trug er die von ihm lange gehegte Privatmeinung vor, daß auch die Seelen der Heiligen erst nach dem Jüngsten Gericht zur vollen Anschauung Gottes gelangten. Michael von Cesena und Wilh. Occam, die längst als Exkommunizierte zu Ludwig dem Bayer geflohen waren, griffen diese Behauptung, die der Papst später zurücknahm, als häretisch an.

Spiritualenhäupter mit Erfolg anfochten, wurde auch Ubertins Stellung immer schwieriger und unhaltbarer. Schon unter Klemens V. hatte er deswegen, um allen Reibereien zu entgehen, die damals häufig erteilte Erlaubnis nachgesucht, aus dem Minoritenorden austreten und in eine andere klösterliche Genossenschaft sich aufnehmen lassen zu dürfen. Mit den Worten: „Retribue servo tuo, vivifica me", warf er sich dem Papst zu Füßen. Doch Klemens V., der ihn und seine Partei durch Exemtion hinreichend gegen alle unbilligen Angriffe der Kommunität geschützt hatte, widersetzte sich entschieden diesem Verlangen. Jetzt, wo die Sache der Spiritualen weniger günstige Aussichten hatte, wiederholte er bei Johann XXII. diese Bitte. Der Papst entsprach derselben — vielleicht gerade aus dem Grunde, um den hartnäckigen Armutseiferern ihren bedeutendsten Führer zu entziehen — und erließ am 1. Oktober 1317 die Translationsurkunde, wonach dem Ubertin von Casale gestattet wurde, in das Benediktinerkloster St Peter in Gembloux (Brabant) einzutreten[1]. Ob Ubertin davon auch lange Zeit Gebrauch machte, ist nicht nachweisbar; jedenfalls hatte sein unruhiger Geist, fern vom Schauplatz der von ihm vertretenen Spiritualensache, es nicht lange in dem belgischen Kloster ausgehalten. Tatsächlich begegnen wir ihm am 28. März 1322 wiederum in Avignon, wo er vor dem Papst sein bekanntes und vorsichtiges Gutachten „de paupertate Christi" abgibt[2]. Später scheint Ubertin gar nicht mehr in klösterlicher Gemeinschaft

Ubertins Austritt aus dem Orden 1. Oktober 1317.

[1] Bull. Franc. V Nr 287. Damit ist der Zweifel gehoben, den Kraus in seinem ausgezeichneten Werk über Dante (Berlin 1897, 738) gegen die Richtigkeit dieser Erlaubniserteilung erhebt. Ein Schreiben Johanns XXII. hat die Aufschrift: „Fr. Ubertino, monacho monasterii S. Petri de Gemblaco" (Wadding, Ann. VI 271).

[2] Öfter gedruckt, so bei Wadding, Baluz., Miscell. u. a., handschriftlich auch in der Münchener Hof- und Staatsbibliothek cod. lat. 10546 mit guten Varianten. Sie trägt die Überschrift: „Ad quaestionem, quae versatur coram summo pontifice in consistorio, scilicet ‚utrum dicere Christum et apostolos non habuisse aliquid in communi nec in speciali, sit ereticum'". Nach Wadding stellte der Papst durch den Kard. Napoleon Orsini, nach der Handschrift durch Kard. Nikolaus an Ubertin die Frage „de paupertate Christi". Sie verlegt den Vorgang auf den Leidenssonntag 1321. Statt „veritas elicienda" hat die Handschrift: „veritas eligenda".

gelebt zu haben, weder bei den Minoriten noch bei den Benediktinern. Am 16. September 1325 erließ der Papst einen Verhaftungsbefehl gegen denselben wegen seines Umherstreifens (nunc per mundum discurrit vagabundus). Bald wurde der Bruch mit dem Papst vollständig; wir finden den Spiritualenführer bei der Krönung Ludwigs des Bayern (17. Januar 1328) in Rom anwesend, inmitten „der ganzen Hefe von Apostaten und Schismatikern der ganzen Christenheit", wie er den König zu den heftigsten Erlassen gegen den „häretischen" Papst anspornt[1].

Schon sechs Tage nach Ausstellung der Translationsurkunde, welche Ubertin die Freiheit gab, zu den Benediktinern überzutreten, erfolgte (7. Oktober 1317) die päpstliche Konstitution „Quorundam exigit". In diesem umfangreichen Schriftstück erklärt Johann XXII. manche immer noch schwebende Zweifel über einzelne Punkte der Armutsregel, gibt Vorschriften über die Beschaffenheit der Ordenskleider und über die Errichtung von Kornspeichern. Viele Streitpunkte, so erklärt das Schreiben, lassen sich nicht generell, sondern nur von Fall zu Fall entscheiden; darum sollten die Eiferer sich in Gehorsam nach dem Urteil der Obern richten: „Habent in illis minores subesse maioribus, illis obsequi, illis intendere, non in certis solum, verum etiam in dubiis et incertis praesunt artibus, quibus obediant. Sic iudicans cuncta rimatur et discutit, leges applicat casibus, canonum decreta discernit." — Zuletzt verlangt das Schreiben von allen Hartnäckigen, „qui strictos, curtos et difformes habitus deferunt", sofortige Rückkehr zur Ordensobedienz unter Androhung der Exkommunikation. Der Erfolg war kein durchgreifender; mit der Behauptung, der Papst könne an der

7. Oktober 1317: „Quorundam exigit".

[1] Vgl. Alb. Mussati, Lud. Bavaricus. Wenn C. Müller (Ludw. d. B. I 188 369) dieses Zeugnis des Paduaner Schriftstellers aus dem Grund anzweifelt, weil die Anklage gegen Johann XXII. auf „Häresie und nicht auf die Leugnung der Armut Christi" abhebt, so ist das ein durchsichtiger Irrtum. Denn gerade darin bestand eben nach Ludwigs und seiner theologischen Umgebung Ansicht des Papstes Häresie, daß er den Armutsstreit bzw. die Meinung über die Armut Christi in einem andern Sinn entschied, als die Spiritualen und antipäpstlichen Politiker es für gut fanden. Die Frage über die visio beatifica existierte noch nicht. Vgl. oben S. 33, A. 4.

Ordensregel so wenig ändern wie am Evangelium Christi, suchten sie ihren Ungehorsam zu rechtfertigen.

23. Januar 1318: „Gloriosam ecclesiam".

Da erfolgte etwa drei Monate später eine päpstliche Entscheidung von höchster Wichtigkeit, die Bulle „Gloriosam ecclesiam" vom 23. Januar 1318. Wir lesen darin den berechtigten Unwillen des Pontifex gegen die ewigen Zänkereien jener unzufriedenen und unfügsamen Armutsfanatiker der Provence, die bereits den Weg des Schismas betreten hatten. Zugleich wollte der Papst den ärgerlichen Exzessen jener tuszischen Spiritualen ein gewaltsames Ende machen, gegen die er schon im vergangenen Jahr den König Friedrich von Trinakrien (15. März 1317) zum Einschreiten veranlassen wollte; schon damals (S. 28) hatten sie unter Heinrich von Cevas Führung auf Sizilien großes Ärgernis erregt[1]; doch sowenig dieser Fürst des Papstes Freund war, sowenig wollte er den fraticellisch gesinnten Spiritualen Siziliens als Feind entgegentreten. Deshalb wendet sich Johann XXII. in dieser Bulle nochmals an „alle dem römischen Stuhl treu ergebenen Christen" um Unterdrückung dieser „homines pestiferi".

Die Stiftung des hl. Franziskus — so führt die Einleitung dieses großen Schriftstückes „Gloriosam ecclesiam" aus — erglänze als kostbarer Brautschmuck am Kleid der Kirche, weil Franziskus ein großer, dem Apostolischen Stuhl treu ergebener Heiliger gewesen sei (fide clarus, spe validus, caritate profusus, humilitate placidus, obeditione devotus). Aber auch in den Garten des hl. Franziskus säte der Menschenfeind Unkraut und Dornen, aus welchen eine Schlangenbrut heranwuchs, nämlich beschränkte und widerspenstige Menschen im Minoritenkleid (homines superstitiosi et discoli), welche schon den früheren Päpsten viel Sorgen und Verdruß bereitet hätten durch endlose Streitigkeiten über die Ordensregel und die wahre Armut wie durch ihre Anfeindungen gegen die Kommunität. Klemens V. habe mehr durch Milde und Nachsicht als durch Strenge einzugreifen gesucht, aber seine Erwartungen wurden nicht erfüllt.

[1] „Fredericum regem Trinacriae .. hactenus rogavimus et monuimus per apostolica scripta mandantes, ut huiusmodi viros pestiferos et seminatores errorum de praedicta insula expelleret et penitus exstirparet ... faciendo etiam (si expediret) saepe dictos pseudofratres capi et eorum superioribus tradi captivos" (vgl. auch 15. März 1317, Bull. Fr. V Nr 256).

Nunmehr entrollt die Bulle ein Bild, in welchem der oberste Lehrer der Kirche die gemeingefährlichen Doktrinen der extremen Spiritualen und fraticellischen Schismatiker vor den Augen der christlichen Welt aufdeckt. Er gedenkt der „Armutsfrage", welche sie immer wieder aufgreifen, um ihre joachimitischen Träumereien vom nahen Weltende und Antichrist, vom erwarteten „papa angelicus", ihre Verwerfung des Primates und der priesterlichen Gewalt (non posse conficere sacramenta), der Erlaubtheit des Eides und der Ehe gegen die Kirche zähe zu verteidigen[1]. Der Papst zeigt, daß sie vielfach mit den Verirrungen der Waldenser Hand in Hand gehen[2].

Die Bulle „Gloriosam ecclesiam" ist ein öffentliches Dokument für die Tatsache, daß der Armutsstreit bereits eine tiefere, nicht mehr bloß disziplinäre, die Ordensregel betreffende Bedeutung gewonnen hatte: unter dem Pontifikat Johann XXII., der selbst in die theologische Diskussion eingriff, wurde sie ein dogmatischer Gegenstand, zu dem nicht nur die Spiritualen, besonders infolge der Schriften des Petrus Johannes Olivi, notgedrungen Stellung nehmen mußten, sondern den auch die Politik Ludwigs des Bayern und dessen Parteigänger in Rüstung und Kapuze mit Schwert und Feder hartnäckig gegen den als „Häretiker" bezeichneten Papst ausnützten. Seit dem Jahre 1321, dem sechsten Regierungsjahr des Generals Michael von Cesena, steht die Armutsfrage bereits im Mittelpunkt der Verhandlungen. Die Bulle vom 26. März 1322 „Quia nonnunquam" ist das erste Dokument, welches geschichtliche Angaben über die dogmatische Seite der Armutsfrage vermittelt. Wiederum war es die Ordensprovinz Narbonne,

1321: neues Stadium des „Armutsstreites".

26. März 1322: „Quia nonnunquam".

[1] „Primus error, qui de istorum officina tenebrosa prorumpit, duas fingit ecclesias: unam carnalem, divitiis pressam, effluentem deliciis, sceleribus maculatam, cui Romanum praesulem ... dominari asserunt; aliam spiritualem, frugalitate mundam, virtute decoram, paupertate succinctam, in qua ipsi soli eorumque complices continentur."

[2] „Tertius istorum error in Valdensium errore coniurat, quoniam et hi et illi in nullum eventum asserunt fore iurandum, dogmatizantes, mortalis criminis contagione pollui et poena teneri, quos contigerit iuramenti religione constringi." Vgl. hierüber Huck, Dogmenhistor. Beitrag zur Geschichte der Waldenser, Freiburg 1897, 45 54 57 59.

welche zur rein dogmatischen Behandlung der „magna disceptatio“ Veranlassung gab[1]. Der Erzbischof der Stadt und der Inquisitor Johann von Belna aus dem Dominikanerorden ließen einen Beginen (beginus seu bisocus) gefangennehmen, der u. a. auch behauptet hatte, Christus und die Apostel hätten gar nichts zu eigen besessen, weder „in communi“ noch „in speciali“. Von den beigezogenen Theologen trat der Lektor Berengarius Taloni direkt auf die Seite des Angeklagten. Er berief sich auf die Dekretale Nikolaus' III. „Exiit qui seminat“, wo geradezu erklärt werde: „Dicimus, quod abdicatio proprietatis huiusmodi omnium rerum tam in speciali quam etiam in communi propter Deum meritoria est et sancta, quam et Christus viam perfectionis ostendens verbo docuit et exemplo firmavit quamque primi fundatores militantis ecclesiae, quoat ab ipso fonte hauserant, in volentes perfecte vivere per doctrinae ac vitae ipsorum alveos derivarunt.“ Demgemäß erklärte er die inkriminierte Ansicht als korrekt katholisch und fügte sich dem Inquisitor nicht. Letzterer appellierte deshalb an Johann XXII. nach Avignon, wo eine päpstliche Prüfungskommission bestellt wurde. Der Lektor wurde verhaftet und ein öffentliches Konsistorium (6. März 1322) darüber gehalten. Doch der Erzbischof von Salerno, der Kardinal Vitalis und andere Bischöfe, die aus dem Franziskanerorden hervorgegangen waren, vertraten gleichfalls die Ansicht des Lektors Berengarius Taloni. Ebenso schloß sich der Bischof von Padua unter Berufung auf die Dekretale „Exiit qui seminat“ ihnen mit der Erklärung an, daß Christus und die Apostel weder „in communi“ noch „in speciali“ etwas zu eigen besaßen. Bischof Girolamo wollte einer direkten Antwort mit der Bemerkung ausweichen, daß die ganze Armutsfrage so überflüssig sei wie „die Frage nach dem Vater des Melchisedech“;

Konsistorium v. 6. März 1322.

[1] Die in der Vat. Bibliothek (Vat. lat. Nr 4010) aufbewahrte Erzählung des Vorganges ist summarisch bei Baluz., Miscell. III (ed. Mansi) und Zambrini a. a. O. Sceltà letterarie XXVII XXVIII gedruckt und neuerdings von Eubel (Bull. Franc. V 224 A) vollständig wiedergegeben. Sie trägt die Überschrift: „Incipit tribulatio et temptatio, quam praedixit beatus pater noster Franciscus in morte sua suo ordini appropinquare... Tribulatio incepit anno MCCCXXI fratre Michaele de Cesena existente generali anno generalatus sui VI.“ Giov. Villani (Cronica l. 9, c. 157) verlegt den Vorgang irrtümlich ins Jahr 1322.

zuletzt erklärte er, die Franziskanerregel sei nach dem Wortlaut der Dekretale das getreue Abbild des Lebens Jesu, das auf der „apostolischen Armut“ basiere.

Durch das persönliche Eingreifen des Papstes in die Verhandlung und den unverhüllten Wettstreit beider Mendikantenorden bekam dieses Konsistorium einen besonders scharfen Charakter. In kleinlichem Ehrgeiz beanspruchte jeder der beiden Orden „die meisten Märtyrer in Indien und der Tatarei“. Der Papst, auf dessen Seite sich die Dominikaner stellten, warf dem Fr. Giéronimo vor: „Ihr behauptet, gar nichts zu besitzen, und doch habt ihr die schönsten Bücher, Kirchen und Gebäude, treibt Handel mit den Büchern wie jene Orden, welche in communi besitzen.“ Der Bruder erwiderte: „Wir verkaufen nichts außer durch den apostolischen Prokurator.“ Der Papst zog diese Ausrede ins Lächerliche: „Wie oft habt ihr schon ohne Prokurator verkauft!“

Vielfach parallel mit den Stadien des Armutsstreites, den wir bis zu jener Zeit verfolgt haben, wo er unter dem Pontifikat Johanns XXII. einen neuen, dogmatischen Charakter annimmt, liefen die Verhandlungen über Petrus Johannes Olivi, als dessen Anhänger und Verteidiger Ubertin von der andern Partei beschuldigt wurde. Auf diese langwierigen und erbitterten Kämpfe über die Lehren des Petrus Johannes Olivi müssen wir insoweit zurückkommen, als sie für viele Gelegenheitsschriften Ubertins Veranlassung waren und das Bild seiner Stellung im Armutsstreit durch neue, bedeutungsvolle Züge ergänzen.

Ubertin und die Verhandlungen über Petrus Johannes Olivi.

Der von Ubertin und vielen Zeitgenossen hochverehrte, aus der Languedoc stammende Franziskaner „Petrus Joannis Olivi“[1] wurde in Sérignan in der Languedoc 1248 geboren, trat 1260 zu Béziers in den Franziskanerorden und starb am 14. März 1298[2]. Schon unter dem Generalate des Fr. Hieronymus von Ascoli (1274—1277), dem späteren Papst Nikolaus IV., hatte Olivi

[1] So lautet sein richtiger Name und nicht „Johann von Oliva“, wie ihn u. a. auch Hefele (Konziliengesch. VI 476) schreibt.

[2] Wadding datiert seinen Tod irrtümlich auf den 6. März 1297; obiges Datum ist handschriftlich verbürgt in der Bibliothek S. Croce zu Florenz. Vgl. Eubel a. a. O.

durch manche Sätze Anstoß erregt. Insbesondere hatte er durch Abfassung eines Kommentars zur Apokalypse eine von seinen Feinden und allen Spiritualengegnern emsig durchforschte Quelle zahlreicher dogmatischer Angriffe eröffnet. Wenn nun Ubertin sich offen als Schüler und Verteidiger Olivis bekannte, so mußte eine auch nur teilweise Verurteilung des Meisters für ihn selber folgenschwer werden.

Seit der Exemtionsbulle vom 14. April 1310 (S. 17), durch welche Ubertin und seine Anhänger vom milden und besonnenen Klemens V. der Gewalt der Kommunität entzogen wurden, versuchten nun letztere unter Führung des schlauen Bonagratia und des Dominikanerprokurators Raimund durch einen kühnen, den Spiritualen verhängnisvollen Schachzug die bisher rein disziplinäre Armutsfrage auf den dogmatischen Boden hinüberzuspielen; Petrus Johannes Olivi mußte selbst nach seinem Tode noch die Brücke dazu schlagen helfen, indem man seine Schriften auf Häresie anklagte, seinen Leib aber aus dem Grabe nahm und verbrannte.

Da die Eiferer mit Ubertin damals nichts anderes verlangten als eine Reform der Ordensdisziplin und im Falle der Verweigerung eine Lostrennung vom Orden und neue Obern, so war gegen dieses Verlangen wenigstens strafrechtlich nicht viel einzuwenden. Darum schlug die Kommunität gegen den gefürchteten und verhaßten Spiritualenführer einen andern Weg ein. Sie erließ — es war noch kein ganzes Jahr seit der Exemtionsbulle verflossen — am 1. März 1311 einen heftigen, verwegenen Protest gegen die Eiferer mit einer Anklage gegen Petrus Johannes Olivi und einem Angriff auf die angeblich erschlichene und deshalb ungültige päpstliche Exemtionsbulle[1]. Auch sei die Bulle schon infolge eines Formfehlers ungültig, weil ohne ausdrückliche Derogation der Ordensprivilegien kein Minorit vom Gehorsam gegen seine eigenen Prälaten enthoben werden könne; außerdem seien die Angeklagten wegen Verteidigung der Irrtümer des Petrus Johannes Olivi bereits

Protest der Kommunität v. 1. März 1311.

[1] Als Spiritualenhäupter, welche die Bulle vom 14. April 1310 erschlichen hätten, werden neben Ubertin noch Guillelmus de Cornelione, Bartholomäus Sicardi, Petrus Raimundi de Cornelione genannt (vgl. Kapitelsbibliothek in Padua, cod. A 60, f. 4a—23b).

mehrfach exkommuniziert. Insbesondere habe Ubertin in seinen „Confessiones“ und „Libelli“[1], die nie den Gegenstand einer päpstlichen Untersuchung gebildet hätten[2], mehrere häretische Sätze des Petrus Johannes Olivi gebilligt. Das gelte in erster Reihe von den verwegenen Urteilen über die römische Kirche, welche P. Olivi im Kommentar zur Apokalypse ausspreche[3]; Ubertin sei demnach ein Begünstiger der Häresie. — Der Angegriffene bezeichnete diese Behauptung, daß Petrus Johannes Olivi die römische Kirche als die „meretrix magna“ der Apokalypse schmähe, als eine boshafte, ruchlose Lüge. Olivi habe über die Kirche stets korrekt gelehrt und die Autorität des römischen Stuhles nachdrücklich betont: „Malignissime et impiissime dicunt et imponunt, quod Fr. Petrus Io. in scriptis et in postilla .. vocat Romanam ecclesiam meretricem magnam et alia multa in ecclesiae vituperium dogmatizat.“ Olivi habe vielmehr „catholice, efficacissime pro veritate et auctoritate Summi Pontificis et Romanae ecclesiae“ gesprochen. Am liebsten — so interpretiert Ubertin die Angriffe gegen ihn und seinen Lehrer — hätten die Gegner dem Petrus Johannes Olivi als defensor und fautor der Sarabaiten das Schicksal der letzteren gegönnt, die auf dem Scheiterhaufen endigten. Ferner beschuldigten die Ankläger den Ubertin, in seiner Schrift „Sanctitati apostolicae“

a) gegen Ubertin.

---

[1] Die meisten Streitschriften Ubertins sind von Ehrle nach den Handschriften der Biblioteca Laurenz. in Florenz (S. Croce, Plut. 31 sin. cod. 3, Bl. 205a) und der Kapitelsbibliothek von Padua ediert; doch die „Confessiones“ und „Alii libelli“ (S. 27, 1) sind bis heute noch unbekannt.

[2] „De quibus confessionibus et libellis nusquam reperitur .. Clementem V cognovisse nec super his aliquam commissionem fecisse“ (Baluz., Misc. I, 293).

[3] Dieses Buch, Postille genannt und nur bruchstückweise erhalten, bewegt sich ganz in den Geleisen des Joachim von Floris, dessen Bilder und Vaticinien über die Kirche uns bei den Spiritualen und Dante wieder begegnen; auch sein literarisches Schicksal hat viel Ähnlichkeit mit jenem Joachims. Wie die Joachimiten für ihre kirchlich-politischen Bestrebungen stets auf eine, wenn auch gefälschte Schrift Joachims sich beriefen, so wurden Olivis Gedanken unter den Händen zelotischer Spiritualen geändert; man brauchte eben eine zugkräftige Autorität. „We can only assume that in their misguided zeal they .. gave to their own mystic dreams the authority of his great name“ (Lea, History of the Inquisition III 50).

und „Super tribus sceleribus“ über die Armut Christi und der Apostel dieselben Irrtümer und Übertreibungen behauptet zu haben wie Petrus Johannes Olivi in seinem Traktat „De altissima paupertate“, daß nämlich der völlige Verzicht auf allen Besitz sowohl „in communi“ wie „in speciali“ zum Wesen der evangelischen Armut gehöre und daß Christus diese Armut nicht nur den Aposteln, sondern auch den Bischöfen zur Pflicht gemacht habe. Tatsächlich nahm in der Frage über die evangelische Armut Olivi samt Ubertin und Angelus von Clareno eine gegen die mildernden Entscheidungen des päpstlichen Stuhles ablehnende Stellung ein. Olivis strengere Auffassung kommt auch in der Sachsenhauser Appellation Ludwigs des Bayern (1324) zum Ausdruck[1].

In der gleichen Protestschrift vom 1. März 1311 folgten noch weitere Anklagepunkte, die Ubertin nicht so leicht entkräften konnte: Er behaupte mit Petrus Johannes Olivi, den verurteilten Sarabaiten und Beginen die völlige Gleichwertigkeit der Minoritenregel mit dem Evangelium Christi selber[2]. Endlich habe Ubertin seine und des Petrus Johannes Olivi irrige Ansichten auch noch nach deren Verurteilung durch das Konzil von Vienne hartnäckig aufrecht erhalten; das gelte besonders von Ubertins dogmatischen Verstößen gegen die vom Konzil formulierte trinitarische Terminologie (ob die „essentia divina“ oder die „persona“ als „generans“ zu bezeichnen sei). — Um mehr Erfolg zu haben, unterschieden Bonagratia und der Dominikanerprokurator Raimund künstlich zwischen dem, was dem Papst bekannt, und jenem, was in den nicht untersuchten Schriften „Sanctitati apostolicae“ und „Super tribus sceleribus“ enthalten sei; Ubertin erweise sich in den nicht untersuchten Schriften auch als Anhänger der Fraticellen, welche mit Cölestin V. die Reihe der rechtmäßigen Päpste aufhören lassen;

---

[1] Daß Olivis achte Quästion über die evangelische Armut zu obiger Appellation in Beziehung steht und nicht etwa Franziskus von Lutra (Lautern), wie Preger meinte (Abh. der Münch. Akad., hist. Klasse Bd XVI, Abt. 2), hat Ehrle nachgewiesen (Archiv III 540 ff).

[2] „Idem omnino significatur nomine evangelii et nomine regulae praedictae.“ Diese Übertreibung findet sich in Ubertins „Arbor vite“ an mehreren Stellen.

daß Ubertin hierin ihnen beistimme, könne er durch Aktenstücke beweisen[1].

b) gegen Petrus Olivi.

Am heftigsten richtete sich die Protesterklärung der Kommunität gegen die Person des Petrus Johannes Olivi, der sich vieler, auch von Ubertin verfochtener Häresien schuldig gemacht habe[2]. Im Gegensatz zum Johannesevangelium habe Olivi gelehrt, Christus sei beim Lanzenstich noch nicht tot gewesen. Auch darin habe er gefehlt, daß er nicht offen und klar bekenne, Christus sei wahrhafter, mit einem leidensfähigen, von der „anima rationalis s. intellectiva“ beseelten Leib ausgestatteter Mensch gewesen; diese Seele ist „per se s. essentialiter“ die „forma corporis“. Seine Trinitätslehre sei ebenfalls häretisch (essentia divina prout est in patre, generat essentiam, prout est in filio; et prout est in filio, est genita; et prout est in piritu sancto, est producta). Er leugne den sakramentalen Charakter der Ehe, die er nur als ein heiliges Zeichen, wie die eherne Schlange oder die Bundeslade, gelten lasse. Der Eintritt in einen Orden oder die Weihe einer Jungfrau für Gott sei den neutestamentlichen Sakramenten weit mehr verwandt als die Ehe. Bezüglich der Taufe zweifle er, ob auch den Kindern und Unmündigen Gnade und Tugenden mit der Nachlassung der Sünde verliehen werde. Aus der großen Reihe der Anklagepunkte wurden vom Konzil von Vienne drei ausgehoben und dogmatisch dahin entschieden, daß den Kindern wie den Erwachsenen mit der Tilgung der Erbsünde die „virtutes et gratiae“ eingegossen würden, daß die „anima rationalis“ die „forma corporis“ und daß Christus beim Lanzenstich bereits tot gewesen sei. — Ferner behaupte Olivi im Gegensatz zu kirchlichen Lehrentscheidungen, ein dem Ordensstand entnommener Prälat sei auch im neuen Stand zur absoluten

---

[1] Diese Beschuldigung scheint nicht unbegründet nach seinem Urteil über Benedikt XI.; Näheres über die Gründe von Ubertins Gehässigkeit gegen diesen Papst weiter unten.

[2] Acht Jahre später (1319) ließ Johann XXII. die Postille des Olivi zur Apokalypse durch ein Kollegium von Theologen aus dem Karmeliter-Minoriten- und Dominikanerorden prüfen und 60 Thesen daraus als häretisch verurteilen. Bonagratia und Raimund hatten in obigem Protest und das Konzil von Vienne in seinen Vorbereitungssitzungen bereits darauf hingearbeitet. Bull. Franc. V Nr 196 A. 3 und Denzinger, Enchiridion 408—410.

und strengsten Armut (ad usum pauperem) noch mehr verpflichtet als früher. Er leugne, daß die Beerdigung der Toten ein Werk der Barmherzigkeit sei. Die Anklage, er habe die römische Kirche im Kommentar zur Apokalypse als die „magna meretrix" bezeichnet, wird mit dem weiteren Vorwurf wiederholt, daß er auch falsche, phantastische Weissagungen verbreitet habe, — ein charakteristischer Zug für Olivis Geistesverwandtschaft mit den joachimitischen Schwärmereien, welche bei den Spiritualen immer weiter lebten. Der Protest nahm mit dieser Anklage besonders auf die Sekte vom freien Geiste Bezug und erklärte den P. Olivi geradezu als Sektenstifter. Diese Sektierer hätten die Ehe als „lupanar occultum" geschmäht und gelehrt, seit Nikolaus III. habe die rechtmäßige Hierarchie aufgehört; nur die evangelischen Armen seien noch wirkliche Priester. In verwegener Schwärmerei werde von ihnen behauptet, Petrus Johannes Olivi sei der Engel der Apokalypse, den sie sogar als Heiligen verehrten, was doch schwer gegen die Kanones der Kirche verstoße. Zum Schluß richtet der Protest nochmals seine Spitze gegen die Führer der Spiritualen, besonders gegen Ubertin, die er als „fautores et defensores dictae doctrinae manifeste erroneae et hereticae" dem Papst denunziert und die Exemtionsbulle als erschlichen und deshalb ungültig bezeichnet.

Auf diese von Bonagratia redigierte Anklageschrift erschien bald nach dem 1. März 1311 eine sehr schlagende und klare Rechtfertigung Ubertins, die er unter Zurückweisung der juristischen Kniffe und Nörgeleien der Protestatio dem Papst unterbreitete. Diese „Defensio" Ubertins ist bei aller Schärfe mit großer Besonnenheit und Mäßigung geschrieben. An der Hand von P. Olivis Schriften deckt er mancherlei unredliche Manöver, absichtliche Entstellungen und Lügen der Kommunität auf. Zudem habe P. Olivi vor seinem Tode noch alle seine Schriften dem Urteil der Kirche unterworfen und niemals bewußterweise eine Häresie gelehrt. Von keinem Papst sei er verurteilt, im Gegenteil, von Nikolaus IV. sei er zum Lektor in Florenz ernannt worden. Über die meisten Anklagen gegen Olivi fällt Ubertin das summarische Urteil: „Haec verba nunquam dixit nec in aliquo eius scripto reperientur, .. id nunquam docuit .." Wenn man so die Worte verdrehe, könne man selbst

Ubertins Defensio.

den magister sententiarum zum Häretiker machen. Gegen die unerhörte Beschuldigung, Olivi habe die römische Kirche die „magna meretrix" genannt, bemerkt Ubertin kurz und bündig: „Mendacium est! immo devotissime et reverendissime et efficacissime pro veritate et auctoritate summi pontificis et Romanae ecclesiae loquitur et in Apocalypsi et alibi." Als Beleg führt er eine Stelle aus einem Briefe Olivis an den Magister von Paris an, wo er schreibt: „Nulli catholico dubium est aut esse debet, quia omnium ecclesiarum mater sit et magistra (ecclesia Romana)."[1] Der letzte und tiefste Grund aller Verfolgungen und Schikanen sei eben die grundsätzliche Ablehnung einer Ordensreform von seiten der Kommunität; die Hauptschuld treffe einige Ordensobern. Die Mehrzahl der Brüder und sämtliche Spiritualen in der Provence, Tuszien, Umbrien, im Gebiet von Treviso und Ancona ständen auf seiner Seite; doch wagten sie aus Furcht vor Repressalien nicht zu reden, wie er und seine Partei es getan habe. — Bonagratias Charakter, den man ehedem in der Welt Boncortisus (= Höfling) nannte, hebt sich im Rahmen dieser „Defensio" sehr unangenehm ab; er ist ein Advokat mit unerschöpflichem Vorrat von Sophistereien. Seinen boshaften Hinweis auf Ubertins angebliche Exkommunikation beantwortet letzterer mit der Gegenanklage, daß die Kommunität trotz päpstlicher Exemtion der Spiritualen sich von neuem wieder an den Papst wende mit der Bitte um Aufhebung derselben und einer nochmaligen Untersuchung der strittigen Punkte. Das heiße doch offenbar „appellare ab eodem ad eundem", den Papst und dessen Kardinäle des Irrtums beschuldigen und sich selbst der Häresie schuldig machen; denn bei der Kommunität gelte ja der schon als Häretiker, der sich an den Papst um Abwendung ungerechter Urteile wende, und wer über Lockerung der Ordensdisziplin sich beklage, sei ein Verleumder (reputant ut ordinis destructorem et diffamantem). Wie gefährlich die Berufung an den Papst werden könne, wenn man sich in der Gewalt der Kommunität befinde, zeigt Ubertin am Beispiel mehrerer Brüder, die dafür mit Gefängnis und Hungertod büßen mußten.

---

[1] Vgl. Argentré, Collectio iudic. I 226.

In dieser Entgegnung auf Bonagratias Protest vom 1. März 1311 zeigt sich der Spiritualenführer seinem Gegner überlegen: an Schlagfertigkeit steht er ihm nicht nach, in der Auswahl seiner Verteidigungswaffe ist er einwandfreier. Ubertin war als Verteidiger der strengeren Ordensdisziplin hier vor eine konkrete Aufgabe gestellt, die er mit Geschick zu vertreten wußte. In der Schrift „Sanctitati apostolicae" finden wir nicht mehr „jene geschraubten und gesuchten mystischen Ergüsse eines seiner Außerordentlichkeit sich selbst bewußten Aszeten und Apokalyptikers, noch jenes maßlose Selbstvertrauen, mit dem er im ‚Arbor vite' über die Rechtmäßigkeit Bonifazius' VIII. aburteilt"[1]. Olivis Verteidigung führt er in der Weise mit Schärfe und Nachdruck durch, daß er genau alle jene Punkte sichtet und unterscheidet, welche die Kommunität verwirrt und willkürlich gruppiert hatte[2].

Ubertins Eifer für die Armut.

Sehr wirksam ist Ubertins Eintreten für die Reinerhaltung der Ordensregel und die evangelische Armut. Schon früher hatte er im „Arbor vite" (in dem sehr langen Traktat „De praecepto paupertatis a Christo apostolis dato" 3, 9) den Verfall der Ordensdisziplin als eine notwendige Folge der Abweichung vom Geiste der Armut erklärt. Für die Notwendigkeit einer Reform weist er jetzt auf Umbrien hin, wo bei Primizen und andern Gelegenheiten vom Orden Geld angenommen werde; andere sammelten statt der Almosen Geld, was der Ordensregel und deren authentischen Erklärungen wie der Dekretale Nikolaus' III.

---

[1] Ehrle, Archiv III 540 ff.

[2] „Principalis etiam causa iracundie in libros Fr. P(etri) est, quia in eis efficacissimis rationibus ostenditur modus presentis relaxationis regule et sancto evangelio et nostre perfectionis voto formaliter contrarius et multiplicibus transgressionibus involutus; et maxime invehitur contra ipsorum doctrinam erroneam, quam devulgant et predicant in sermonibus suis et in libello erroneo, quem fecerunt, ubi dogmatizant et docent erronea, quod paupertas Christi et apostolorum in evangelio imposita et paupertas voti nostre regule in voti substantia nullum moderamen vel artationem in usu rerum includit, sed solam expropriationem. Ac per hoc sequitur, quod nullus fastus et nulla rerum superfluitas et nullus abusus rerum in quantocunque excessu ... (esset) extra substantiam voti evangelice paupertatis, quod est directe contrarium evangelice paupertati et regule nostre et declarationi et antiquorum nostri ordinis determinationibus generalium capitulorum et plurium magistrorum."

„Exiit qui seminat“ direkt widerspreche. Ebenso stehe die Pracht und der Luxus mancher Ordenskirchen und Klostergebäude dem Geiste der Armut entgegen; manche Konvente besitzen kostbarere Sakristeien als die Prälaten. Viel Geld — Opfer der Gläubigen zum Austeilen unter die Armen — werde verbraucht, weil man nicht mehr nach äußerster Bedürfnislosigkeit und Einschränkung in der Lebensführung strebe, den „usus pauper et arctus“ also nicht mehr einhalte. Kelche im Wert von 50 Gulden, silberne Weihwassergefäße, reiche Paramente, wodurch Begehrlichkeit und Unzufriedenheit in andern Konventen entstünde, seien keine Seltenheit mehr. Ausgesprochene Armutsgegner seien vor allem die Magister und Lektoren, die Geld mit sich führten. Echt sophistisch wüßten sie die Armutsregel zu umgehen, indem sie das Eigentumsrecht — dominium — dem Papst allein, sich selbst aber nur das Benutzungsrecht zuschreiben. Das Haschen nach Würden und Ämtern, das Streben nach einem Lehrstuhl, die einseitige Beschäftigung mit den heidnischen Studien sei ebenso beklagenswert als allgemein, besonders bei den jungen Ordensmitgliedern, die von Paris zurückkehrten. Viele legten eigene Büchersammlungen an, und doch verstehe nicht jeder von ihnen, mit einem Buch etwas anzufangen. Müßiggang und zu häufiger freier Verkehr mit der Welt seien eine Gefahr für die sittliche Integrität des Ordens geworden. Er schließt seine Klage mit dem Verlangen nach Reformkonventen, wo die apostolische Armut aufs strengste beobachtet würde; vorher gebe es weder Frieden noch Ruhe im Orden (et secure audeo dicere, quod in ordine pax non erit). Zum Beweis dafür beruft er sich auf das Beispiel von Spiritualen, die um der Armut Christi willen nicht nur Verfolgungen, sondern auch barbarische Strafen, Kerker und Tod erduldet hätten. Dem Fr. Raimund Aurioli und Johannes, den Ubertin einen heiligmäßigen Mann nennt, wurde selbst das christliche Begräbnis verweigert. Noch zu Lebzeiten des P. Olivi mußten nach dem Bericht der „Hist. tribulationum“ Fr. Ioannes de Valle, Ioannes Iuliani, Franciscus Leveti, Poncius Potugati ihren Appell an den Papst mit Kerker büßen. Um die Leidenschaft noch mehr zu entfachen, wurde in einigen Konventen eine eigene Schrift vorgelesen, welche den von der Reformpartei

verlangten „usus pauper“ bekämpfe. Gegen solche Aufstellungen operierten die Spiritualenführer mit einem andern Extrem, mit dem Hinweis auf den „usus rerum abundans“ der Kommunität und die Bestimmungen der Dekretale „Exiit qui seminat“. Auch kleinlichere Waffen wurden von ihnen so wenig verschmäht wie von der Kommunität; so findet Ubertin z. B. das Reiten unverträglich mit dem Geiste der Armut; ein echter Minorit sollte bloß zu Fuß gehen. Raimund von Fronsiaco, der auf diese Anklage in Ubertins Schrift „Rotulus iste“ antwortet, hebt dieses Bedenken mit feiner Ironie und meint, auch für den Tadler des Reitens wäre es empfehlenswerter gewesen, den Weg nach Vienne zu Fuß statt zu Pferd zu machen; dann hätte er den ihm begegnenden englischen Provinzialminister Richard Conington[1] beim Ausweichen in einer sumpfigen Gegend nicht in Lebensgefahr gebracht.

Indessen hatte auch den Urheber des Protestes vom 1. März 1311 das Schicksal erreicht, welches er seinem Gegner zugedacht hatte. Bonagratias leidenschaftlicher und zänkischer Charakter veranlaßte den Papst Klemens V., ihn schon ein Jahr nach der heftigen Anklageschrift (1312) nach Valcabrera zu verweisen, während Ubertin in der „Defensio“ und in „Rotulus iste“ seiner Partei eine für den Augenblick genügende Schutzmauer errichtet hatte. Aber selbst dem Papst verweigerte Bonagratia unter allerlei Spitzfindigkeiten den Gehorsam, selbst auf angebliche Schreibfehler im päpstlichen Dekret berief sich der Eigenwille des rechtskundigen Minoriten[2]. Nach Klemens' Tod kam er wegen Kränklichkeit nach Toulouse. Als Anhänger des am 6. Juni 1328 von Johann XXII. offiziell abgesetzten Minoritengenerals Michael von Cesena ging er, wie dieser, zur Partei Ludwigs des Bayern über: die Politik wurde sein Unglück wie so vielen andern Trägern des Ordenskleides. Am 28. Mai 1328 erfolgte gegen ihn wie gegen Michael ein päpstlicher Verhaftungsbefehl, weil sie ohne Erlaubnis, als Begünstiger der Häresie und als Anhänger Ludwigs (filius iniquitatis) sich von der Kurie entfernt hatten.

[1] Richard Conington hatte einen Traktat „Contra opiniones Fr. Petri Olivi“ geschrieben.

[2] Vatic. Arch., Instrum. misc. c. 1316 (C. fasc. 72).

Bald sollte auch Ubertin an der gleichen Klippe scheitern wie sein Gegner. Wohl finden wir ihn noch[1] um 1322 als gewandten Sprecher vor dem Papst in Avignon, zu dessen Zufriedenheit er das bekannte Gutachten über die Armut Christi und der Apostel abgab[2]. Der langjährige Armutsstreit, ehedem eine nur den Minoritenorden betreffende Disziplinarfrage von praktischer Bedeutung, war durch das persönliche Eingreifen des Papstes und der Dominikaner mit ihrer theologisch-dialektischen Überlegenheit nicht nur eine dogmatische Materie, sondern infolge der politischen Lage unter Ludwig d. B. auch ein politisches Agitationsmittel voll Zugkraft gegen den der „Häresie" beschuldigten Papst geworden. Der Streit über die evangelische Armut hatte bereits die Peripherie des Ordens überschritten und trug von Avignon aus seine Sturmwellen an die europäischen Fürstenhöfe von Neapel und Paris bis München, wo man unter dem Banner dieser Frage über etwas viel Konkreteres, über die Rechte des Imperiums stritt.

Bis jetzt hat sich im stillen Schoß der Bibliotheken, wo die Zeugen vergangener Jahrhunderte schlummern, noch kein Blatt gefunden, das über die letzten Lebensjahre Ubertins, über Ort und Zeit seines Todes uns Kunde brächte. Im Gewirre hochgehender kirchenpolitischer Kämpfe und Leidenschaften verschwindet seine Spur; die Neugestaltung des Armutsstreites und die häretisch-schismatische Ausartung jener Spiritualenkonvente, die auch nach dem Konzil von Vienne in ihrer Opposition verharrten, rissen den Eiferer des Armutsideales mit sich abwärts. Müssen wir mit diesem merkwürdigen und geistig hochstehenden Mann uns auch weiterhin beschäftigen, ohne uns des versöhnenden Ausblickes auf einen geläuterten und friedlichen Lebensabend zu erfreuen, der ihm hätte zu teil werden können, so dürfen wir doch die Überzeugung haben, daß sein tief katholisches Denken und Empfinden, sein christliches Glaubens-

[1] S. 34.

[2] Respondet Fr. Ubertinus ad quaestionem praedictam quod non respondendum est simpliciter affirmative aut negative, sed per duplicem distinctionem eligenda est veritas fidei et eresis respuenda. Et primo distinguendum est de Christo et apostolis, quia fuerunt in duplici estatu. Münchener Hof- und Staatsbibliothek cod. lat. 10546.

bewußtsein trotz schmerzlicher Enttäuschungen, die er erfuhr und andern bereitete, so wenig erschüttert wurde wie das seines ehemaligen Ordensgenerales Michael von Cesena, der mit dem katholischen Glaubensbekenntnis auf den Lippen und der Sehnsucht nach dem Frieden Christi von der Erde schied. Vielleicht wird durch ein zufällig gefundenes Pergamentblatt diese psychologische Vermutung bestätigt[1].

IV.

Ubertins Kritik an seiner Zeit.

Nach der bisherigen Darstellung über Ubertins Stellung zum Armutsstreit, in welchem er bald als Verteidiger bald als Kläger auftritt, geht der Spiritualenführer in sämtlichen Schriften von der Überzeugung aus, daß die Stiftung des hl. Franziskus vom ursprünglichen Armutsideal abgewichen sei. Auch die höhere Weltgeistlichkeit seiner Zeit sieht er infolge irdischen Besitzes ihrem Berufe entfremdet. Die eingerissene Laxheit und Begehrlichkeit nach Besitz und Ehren ist nach ihm die Quelle alles Verderbens in Kirche und Staat. Aufgewachsen in den schwärmerischen Anschauungen des Joachim von Floris, fügt der mönchische Aszet dem düstern Gemälde, das Dante als zürnender und strafender Prophet von seiner Zeit entwirft, noch manche Farbentöne bei, die dem Joachim entlehnt und phantastisch und überreich aufgetragen sind. Seine

[1] Die unkritischen „Chroniche degli ordini dal S. Francesco" (2, 398 399) ed. Leonardo da Napoli, Napoli 1680) fällen über Ubertin ein Urteil, dem die geschichtliche Untersuchung und Ubertins Schriften recht geben: „Fu huomo letteratissimo e molto zelante dell'osservanza e stato della sua Religione; era stato uno de' principali a procurare la riforma." Außer dem „Arbor crucis" kennt diese Sammelschrift auch „un trattato dei Sermoni, e Epistole familiari gravi e sententiose", offenbar die oben erwähnten polemischen Gelegenheitsschriften (S. 27 A. 1). Seit Ehrles Publikationen steht Ubertin in einem gerechteren und besseren Lichte da, als ihn der Konventualengeneral Papini (Storia di S. Francesco 1, 119 und 2, 240 ff) darzustellen beliebte, der ihn mit solch leidenschaftlichen Attributen (lupo volpone!) bedachte, daß Sabatier (Specul. Perfect., Paris 1898) von einer „rabies theologica" sprechen konnte (S. CXL).

späteren polemischen Schriften sind weit maßvoller und konkreter als der „Arbor vite", darum auch wirksamer[1]. Er übernimmt die joachimitische Einteilung der Weltzeiten und erblickt in St Franziskus den angelus des Zeitalters des Heiligen Geistes, dem das höhere, geistige Verständnis der Heiligen Schrift und die Übung der Vollkommenheit eigen sein werde. Die Kommunität und viele Prälaten seien aber von diesem Ideal weiter entfernt als je. Die Almosengelder würden für Steine und Luxusgebäude verwendet, manche Prälatenwohnung sei ein Königsschloß. Viele dieser „pastores moderni" seien nicht „Hirten, sondern Scherer der Herde Christi". Er ruft nach einem neuen Moses, der die Kirche und den Orden des hl. Franziskus aus der ägyptischen Knechtschaft zur Einfachheit und ursprünglichen Armut zurückführe[2]. Noch schwerer klagt er die vornehme Laienwelt und die Adeligen an; mit ihrer Verschwendungssucht verbinde sich grausame Hartherzigkeit gegen die Armen[3]. Sein heftiger Eifer spricht sich in gewagten

[1] Öfter hält er sich für einen von Gott berufenen Propheten und beruft sich auf die kühnsten Erzählungen als Wahrheitsbeweis, so auf ein Gesicht von „Heiligen", nach welchem Maria ihr Kind in einen Teil ihres Kleides hüllte und aus ihrem Schleier Binden machte. Mit dieser Armut der Gottesmutter und ihres Kindes stehe die kostbare Kleidung vieler Prälaten in grellem Widerspruch; die Ausgaben hierfür seien „Raub, Diebstahl und Sakrilegium" (Arbor vite 1, 11 Pugil noster accinctus est paupertate ... o quanta fuit paupertas, ubi fuit defectus operimenti, lecti et habitaculi; mater Christi non habuit nisi unicam tunicam et qualem habere carpentarii uxor [fehlt solet]).

[2] Utinam Deus talem inveniat super quem similem eductionem faciat de filiis suis a malitia huius temporis. Moyses ergo sanctus assumptus de aquis egypti primus religiosus conversus a vanitatibus mundi studium convertat ad observantiam regule ... quales fuerunt primi fundatores.

[3] Gegen Prälaten und Klöster wendet er sich in den denkbar schärfsten Ausdrücken: „Quid dicitis de dormitoriis, quae sunt palacia alta, ampla, curiosa.. Vere contra vos clamat lapis de pariete, lapis, inquam, sculptus, politus, elevatus, dilatatus, tanta superfluitate, tanta curiositate, ut mundi cives, barones et reges a vobis aedificare addiscant, qui debetis esse advenae et peregrini super terram. Vos, inquam singulariter, pauperes spoliatis, qui panes pauperum lapides facitis vestrarum curiositatum; in hoc peiores diabolo, qui lapides per dei filium petiit panes fieri ad necessarium victum. Dic, inquit diabolus, ut lapides isti panes fiant; dic, inquit religiosus impius, et panes elemosynarum pauperum lapides fiant superfluitatum in edificiis excessivis (1, 11).

Wortspielen aus: „Quid dicitis vos saeculares populi plus polluti? una enim etymologia accipitur: populus = plus pollutus et polluens ... et vos etiam a praedictis statibus faciliter accipitis transgressionis exemplum, quae tanto in vobis deficiunt quanto minus radicati estis in bono. O crudeles gentes, quae Christum non accipitis. O vos nobiles aves rapaces, qui rapinas et spoliationes in minoribus exercetis!„

a) Das kirchliche Leben: Simonie und Nepotismus.

Wie Dante im „Inferno“ seine Stimme gegen Simonie und Nepotismus erhebt als gegen das hervorstechendste Übel am Leib der Kirche, so kleidet auch Ubertin seine Indignation gegen dieses Grundübel in prophetische Worte von ergreifender Erhabenheit. Er sehnt sich nach den Tagen zurück, wo die noch jugendliche und arme Kirche, geläutert im Feuer der Verfolgung, in geistiger Schönheit und in makellosem Brautschmuck erstrahlte. Jetzt aber habe die Simonie so sehr um sich gefressen, daß man sich über eine regelrechte, kanonische Verleihung wundere. Denn nicht Beruf und Würdigkeit, sondern Protektion und Familienbeziehungen entscheiden über Verleihung kirchlicher Amter (carnalis affectio et parentela)[1]. Außer Geiz und Verschwendung wirft er den „pontifices et clerici assumti in partem Dei“ auch Müßiggang vor, während Studium und Gebet, Offizium und Betrachtung, Predigt und Werke der Nächstenliebe ihre Bestimmung sei. Die Regel des hl. Basilius und Bernhard mache die Arbeit zur Pflicht. Viele treten in den Orden ein, um weniger als in der Welt arbeiten zu müssen[2]. Hierin liegen die Ursachen der Verfolgungen, denen die Spiritualen mit ihrer Forderung einer Ordensreform ausgesetzt sind; aber gerade die Verfolgten seien die echten Söhne des hl. Franziskus, die Gegner aber seien filii illegitimi, alieni. Wie Jesus vor Archelaus in

[1] O puer Iesu circumcise pro nobis, circumcide ab hac tua sponsa, quae facie deformata apparet rugosa, ... circumcide inquam meretricos actus, aufer ab ea omne maleficium adulterinum et memor esto adolescentiae eius et charitatis desponsationis tuae, quando te secuta est in deserto paupertatis et penuriae et crucis tuae et renova dies eius sicut a principio et voca dilectam tuam et charissimam sponsam tuam ... reddens sibi ornamenta sponsalia et lava eam sanguine tuo et exhibe eam tibi gloriosam ecclesiam non habentem maculam nec rugam.

[2] Hoc diximus non quia commendemus effrenatam mendicantium multitudinem aut omnem mendicandi modum (3, 9).

die Einsamkeit nach Galiläa fliehen mußte, so müßten jetzt auch die Kirche Christi und die Spiritualen vor einem neuen Archelaus und Herodes und vor der Gefahr der Verweltlichung fliehen[1]. Die Feindseligkeiten und die Laxheit der Kommunität findet er so sehr angewachsen, daß er sich damals schon, als der „Arbor vite" entstand, mit dem Gedanken trug, aus dem Orden auszutreten und ein anderes Kloster aufzusuchen, wo das Streben nach Vollkommenheit nicht gehindert werde[2].

Wie Joachim von Floris und nach ihm Dante, so liebt auch Ubertin die Zahlensymbolik, von der er den willkürlichsten Gebrauch macht. Sie muß ihm beweisen, daß im 13. Jahrhundert in Franziskus der Retter (Veltro!) erschienen sei: am 13. Tag habe Christus sich den Magiern gezeigt, am 3. Tag wurde er im Tempel gefunden, dreifach sind die Ordensgelübde, drei Bestandteile bilden das Bußsakrament, confessio, contritio und satisfactio; im 13. Jahrhundert sei der erschienen, von dem geschrieben werde, daß niemand so sehr nach Gold verlange, wie er nach der Armut, die er als eine kostbare, ihm anvertraute Perle gehütet habe. Aus der fleischlich gewordenen Kirche werde sich Christus in das friedliche Jerusalem der evangelischen Armut flüchten, die der Herrschaft der drei wilden Tiere ein Ende mache. Ubertin erwartet von Franziskus und jenen Männern, die in seinem Geiste die evangelische Armut wiederherstellen, jene sittliche Erneuerung und Heilung, die Dante dem Veltro der Commedia zuschreibt[3]. Die Vorstellung eines dem

Ubertins Veltro, der die „tres bestiae feroces" tötet.

[1] Archelaus ipse, impii Herodis heres, est appetitus carnalis pompae et opulentiae et superstitionis pharisaeicae, qui usque adhuc regnat in Iudaea, i. e. in ecclesia carnali (2, 6).

[2] Est periculum ibi vivere et perfectis (3, 3).

[3] Timendum autem unum est ecclesiae: ne ipsa negligenter agente in carnalibus suis principibus, in magistris remaneat puer Iesus cum simplicibus et pauperibus in statu sublimi, ... tanquam in vera Hierusalem visionis et pacis (2, 6 Iesus infans fugatus). Es werden Franziskusseelen sein, die der Welt das Heilmittel bringen: „Cum multa iucunditate exspecto illud virorum miraculum, quod per viros virtutis mundo despectos faciat flagellum de funiculis paupertatis et es numulariorum effundat et simoniacos avaros et superbos de ecclesiae templo eiiciat et cathedras vendentium, columbas evertat" (3, 11).

sechsten status vorbehaltenen großen Reformators, der auch die teilweise verweltlichte Schöpfung des hl. Franziskus wiederherstellen werde, entlehnte Ubertin, wie er selbst andeutet, dem Joachim von Floris[1]. Joachim behauptet, daß in der 42. Generation nach Christus, deren Eintritt sich ungefähr auf das Jahr 1260 berechnen lasse (anno vel hora, quam deus melius novit), über die Kirche große Heimsuchungen kommen, um den Weizen vom Unkraut zu sondern. Die neutestamentlichen Generationen berechnet er im Gegensatz zu den etwas kürzeren alttestamentlichen auf 30 Jahre, jene des dritten Zeitalters des Heiligen Geistes gar auf 50. Wie in der 42. Generation nach Jakob dem Volk Israel in Zorobabel ein Führer entstanden, so komme in der 42. Generation nach Christus, also kurz nach dem Jahre 1260 ein Papst als „novus dux universalis" des neuen Jerusalem, d. h. der Kirche. Diese von Joachim ersehnte[2], bei Dante nach ihrer politischen und religiösen Bedeutung als Veltro und Dux bezeichnete Persönlichkeit[3] erblickt Ubertin im hl. Franziskus und seinen Männern realisiert. Die ursprüngliche Idee der von Dante als veltro und dux eingeführten Erscheinung bezieht sich weniger auf eine politische, als eine moralische Macht. Mit der zunehmenden Schwäche des Imperiums teilte das 14. Jahrhundert diese Rolle nur noch einem „kommenden, heiligen Papste" zu, wie ursprünglich Joachim tat. Dieser „papa sanctus s. angelicus" bleibt das erträumte Ideal, bei dem alle Trost suchten, welche eine redliche Reform erstrebten oder sich in unfruchtbaren Schwärmereien verloren[4]. Diese Vorstellung der Veltro-Erwartung mit ihren Hoffnungen und ihrer Vorliebe für Zahlensymbolik war seit den Tagen des Joachim von Floris populär geworden, wie wir noch eingehender zeigen werden. Es ist für Ubertins Orthodoxie bezeichnend, daß er, der eifrige Verfechter der evangelischen Armut, zu den Gegnern derselben auch die Manichäer zählt, welche aus dem Grund,

---

[1] Sic ergo patet quod illuminatio data Joachim dicit in principio sextus status unum angelicum virum mundo dari .. qui vite Christi renovator singulariter apparebit (5, 1).

[2] Konziliengesch. IV 31.

[3] Inf. 1, 101; Purgat. 20, 10 und 33, 43.

[4] Vgl. S. 32, 2.

weil alles Sichtbare von einem bösen Prinzip erschaffen sei, die äußerste Armut allen zur Pflicht machten.

b) Ubertins kirchenpolitische Anschauungen.

Für Ubertins kirchenpolitische Anschauungen kommt in erster Reihe das fünfte Buch seines „Arbor vite" in Betracht, obwohl er nirgends unselbständiger ist als gerade in diesem Abschnitt: Seine Autorität ist Joachim von Floris, dessen Bilder und Visionen er oft fast wörtlich entlehnt. So interessant auch dieser Abschnitt des „Arbor vite" ist, so wenig Originalität verrät er.

Ganz joachimitisch ist Ubertins Einteilung der Welt- und Kirchengeschichte. Nach Analogie der drei göttlichen Personen unterscheidet er drei Weltzeiten. Die erste ist das Zeitalter des Vaters und verlief im Alten Bund, die zweite die Zeit der Erlösung durch den Sohn, die dritte die Zeit des Heiligen Geistes, in welchem auch die Juden sich bekehren und die ewige Glorie beginnen wird. Um nicht in den Verdacht trinitarischer Häresien zu kommen, wie sein Freund Petrus Johannes Olivi und schon früher Joachim, versichert er noch ausdrücklich: „Ex hoc autem non intendimus divinas personas separare nec ipsorum cultum, sed proprietatem et appropriationem temporum distinguere"[1].

Den drei Weltaltern entsprechend unterscheidet er auch eine dreifache Ankunft Christi. Er hält, um die joachimitische Einteilung festhalten zu können, den größten Teil der Welt schon für bekehrt. Bezeichnend für die Willkür dieser mystischen Richtung ist sein Vorhaben, ein eigenes Buch zum Beweis dafür zu schreiben, daß seine Rechnungsoperationen auf der Bibel basierten! (forte de hoc faciemus specialem tractatum). Wäre dieser Plan zur Ausführung gekommen, so hätte Ubertin wohl jene Kapitel der „Concordia" beigezogen, wo Joachim die Methode seiner Zukunftsberechnung im Anschluß an Augustins „De civitate Dei" eingehend darlegt[2]. Das Verfahren ist ein rein willkürliches und — mechanisches durch Einführung von willkürlich berechneten Geschlechtsfolgen (generationes) im Alten und Neuen Testament!

---

[1] 5, 1, fol. C4.

[2] Vgl. besonders 3, 1 und 2.

Die Kirchengeschichte teilt er in sieben status oder Perioden, die er allegorisiert findet in den sieben Söhnen Jobs, den sieben Kirchengemeinden, den sieben Posaunen, Zornesschalen und signacula der Apokalypse. Der erste status beginnt mit der Sendung des Heiligen Geistes und begreift die Ausbreitung der Kirche unter den Juden in sich. Das Merkmal dieser Periode sind große, heilige Seelenhirten. Als zweiter status folgt das Zeitalter der Märtyrer unter den Heiden, beginnend mit der Neronischen Verfolgung und ausgezeichnet durch Leiden und Triumphe. Das Zeitalter der Häresien und großen Kirchenlehrer bildet den dritten status. Glorreiche Erscheinungen aus dieser Zeit sind Konstantins Bekehrung und das Konzil von Nicäa. Es ist das Zeitalter hoher, theologischer Spekulation (tuba magistralis). Daß Ubertin bei seinem Eifer für die evangelische Armut das Zeitalter der Anachoreten als vierten status betrachtet, kann nicht überraschen, obwohl die Grenze zwischen diesem und dem vorigen sich nicht scharf ziehen läßt. Ubertin läßt den vierten status mit dem hl. Antonius und Paulus, Joachim mit Kaiser Justinian beginnen; es ist das Zeitalter hervorragender Heiligkeit. Das fünfte Zeitalter ist die Periode des Niederganges infolge zeitlichen Besitzes des Klerus und der Ordensleute. Zu den allen Perioden der Kirche gemeinsamen Schäden komme in dieser Zeit noch eine ungeheure Entartung von Klerus und Volk — ein in Spiritualenkreisen stets wiederkehrendes Thema —, ein Wachsen der manichäisch-waldensischen Irrlehren und ein Zunehmen der laxeren Elemente im Ordensstand[1]. Nicht nur die verderbliche Sucht der Kommunität nach immer neuen, dem Geist des Ordensstifters zuwiderlaufenden Privilegien, auch die zu große Bereitwilligkeit des Apostolischen Stuhles in der Gewährung von Zugeständnissen erfährt scharfen Tadel. So habe sich zwar die Zahl der Armutsjünger gemehrt, nicht aber deren Eifer. Dieses Jagen nach Privilegien und Milderungen finde sich ebenso im Orden des hl. Dominikus: In beiden Orden sei es dahin gekommen, daß der Taube der Armut die Flügel gelähmt, die Federn

[1] Nota, quod communia mala omnibus ecclesie statibus et humano generi communia erant tria gravissima circa finem quinti temporis ventura.

ausgerissen wurden. Sie (columba) krieche zwar nicht auf dem Bauche, wie die Schlange, doch könne sie auch den ersten Flug der Ordensstifter nicht mehr erreichen; statt zu fliegen, müsse sie nun auf der Erde gehen[1]. Dieser Abschnitt beginnt mit Karl d. Gr.; doch auch diesem Zeitalter muß er das Zeugnis großen Glaubenseifers und klösterlicher Heiligkeit zuerkennen (zelus rectitudinis et ira iudicialis et vita condescensiva).

6. status: Franziskus von Assisi, Reformator durch die evangel. Armut.

Der sechste status ist das Zeitalter der evangelischen Erneuerung durch Franziskus Seraphikus und endigt mit der Verwerfung der „meretrix Babylon", d. h. mit der endgültigen Entfernung aller Verderbnisse, die infolge irdischen Besitzes in die Kirche eingedrungen und sie zu einer ecclesia carnalis machten. Das Merkmal dieser zweitletzten Periode ist ein großer Reformeifer für die Wiederherstellung der evangelischen Armut. Einen Teil dieser Reformtätigkeit schreibt Ubertin auch dem hl. Dominikus und dessen Orden zu, doch erst in zweiter Reihe[2]. Ubertin hält diese Periode für kurz. Sie umfaßt mit dem Anfang des siebten Zeitalters 2×300 Jahre. Seine Vermutung stützt er auf Joachims „Concordia" und Erklärung zur Apokalypse. Hier zeigt er sich in sklavischer Abhängigkeit von Joachim, den er durch Petrus Johannes Olivi kennen gelernt hatte. Letzterer, den Ubertin ebenfalls einen erleuchteten und heiligmäßigen Mann nennt, vermittelt mit dem Spiritualenführer von Casale den ganzen Gedankenkreis von einer Reformation der Kirche durch Rückkehr zur apostolischen Armut, wie er in der abendländischen Christenheit lebendig war, an das beginnende 14. Jahrhundert mit seinen politischen Wirren und dem Sinken der kirchlichen Freiheit seit Bonifazius VIII. Am tiefsten hat der Dichter der Divina Commedia diesen Ideenkreis in seinem umfassenden Geiste aufgenommen und als Laie

---

[1] 5, 7, fol. 4.

[2] Inter quos .. Franciscus et Dominicus singulariter claruerunt, quorum primus serafico calculo purgatus et ardore celico inflammatus totum mundum incendere videbatur. Secundus vero ut cherub extentus et protegens lumine sapientie clarus et verbo predicationis fecundus super mundi tenebras clarius radiavit, quas proprietates primitus in filios transfuderunt (5, 2, fol. 2). ... Ille, qui temporalia radicalius a se et a suo statu exclusit, ille principalis dicitur huius temporis reformator (l. c.).

innerhalb der Kirche Ausdruck verliehen. Durch eine legitime Reform wollte er das Übel in seiner Quelle verstopfen, das die vielköpfige Häresie der Zeit zugleich mit dem göttlich gelegten Fundament der Kirche und ihrer Kultur gewaltsam niederzureißen versuchte. Vermissen wir bei Ubertin auch nur zu oft Besonnenheit und Ruhe des Urteils, so steht er doch toto coelo jenem revolutionären Reformgeschrei fern, das jeden irdischen Besitz der Kirche als Abfall vom Christentum schmäht[1]. Im fünften status, so erklärt Ubertin, werde die Kirche Besitzerin reicher Temporalien. Gott wolle damit zeigen, daß die Kirche innerhalb gewisser Grenzen solche besitzen dürfe, was die Manichäer bestreiten; auch der Stand der Fürsten und Reichen könne im Neuen Testament gerettet werden. Doch der Stand der evangelischen Armut sei ein vollkommenerer, das allein sei im System der Patarener richtig.

Daß der hl. Franziskus von Assisi als „angelus sexti signaculi" die Kirche in dieser Periode erneuern werde, sieht er durch Joachim von Floris, durch Bonaventura und Privatoffenbarungen verbürgt; auch auf das Zeugnis des Johann von Parma beruft er sich, den er vier Jahre vor dessen Tod kennen lernte[2]. Das letzte Zeitalter beginnt mit der Tötung des Antichristes und bildet den Übergang zur ewigen Glorie.

Ubertins kirchenpolitische Anschauungen sind im Abschnitt über den fünften status genauer dargelegt. Dieses Zeitalter des Niederganges infolge irdischen Besitzes ist das längste. Es ist die Periode des Friedens und der Ruhe, die Blütezeit der „schwarzen und der weißen Mönche"[3]. Wie in den früheren Perioden die „bestia Ariana", so kam im fünften status

---

[1] Ubertins scharfe Stellung gegen falsche Reformen. Vgl. Arbor vite 5, 2 Iesus vilificatus.

[2] Ego audivi a solemne doctore istius ordinis, quod Fr. Bonaventura solemniter praedicavit, quod Franciscus erat angelus sexti signaculi. Den Ordensgeneral Johann von Parma lernte er kennen als „iuvenis in loco Gieci, ubi angelicus vir angelicam vitam ducebat".

[3] Die „monachi nigri et albi" sind die Mitglieder des Benediktinerordens und dessen Abzweigungen. An seine Gegner in Avignon, die Dominikaner, konnte er um so weniger denken, als sie vom Ordensideal ebenfalls, wie er sagt, abgefallen waren und mit den Franziskanern förmlich wetteiferten in der Entfernung von der Regel ihrer Stifter.

die „bestia Saracenica" als Gottesgeißel über die vier schlimmsten Völker: die Griechen, Goten, Vandalen und Lombarden. In Anlehnung an Joachims Erklärung zur Apokalypse schneidet Ubertin, wenn auch nicht immer mit Ruhe, so doch mit dem guten Willen des Arztes manche Wunde seiner Zeit auf. Die apokalyptischen Bilder vom Öffnen der Brunnen des Abgrundes deutet er auf die allgemeine Verbreitung der Sinnlichkeit und Habsucht. Beim „Herabfallen der Sterne" denkt er an jene Kleriker, die mit Wissenschaft ausgerüstet dennoch die Häresie verbreiten. Unter dieser Häresie versteht er ganz besonders die Beschäftigung mit der Philosophie des Aristoteles und Averroes. Auf die „Sekte des Aristoteles" ist er überhaupt nicht gut zu sprechen; er gehörte jener Richtung an, welche Walter von Montagne, einer der zahlreichen Gegner des Lombarden, vertritt, der den Vater der Scholastik als das „vierte Labyrinth Frankreichs" bezeichnete. Ubertins Gegnerschaft gegen die „Aristoteles-Sekte" gründet auf jenen scholastischen Ausartungen und Spielereien, deren manche Prediger sich schuldig machten. Im Anschluß an St Bernhards Wort: „Si scribis, non sapit mihi, si non legero Iesum", tadelt er jene Prediger, welche ihre mangelhafte Kenntnis der Heiligen Schrift durch schlecht angebrachte Zitate aus Aristoteles und andern Philosophen ersetzen wollten[1].

Im 8. Kapitel des 5. Buches (Iesus falsificatus) spricht er von der Verfolgung des Antichrists, die bereits gegen den „Stand der Vollkommenheit" begonnen habe. Zu den „Werkzeugen des Antichrists" zählt er die letzten Hohenstaufen, Friedrich II., Manfred, Konradin, gegen welche König Karl, der unheilige Bruder des hl. Ludwig von Frankreich, durch Klemens IV. gerufen wurde. Auch Peter von Aragonien gehört nach Ubertins Rubrizierung zu den antichristlichen Werkzeugen, der nach der sizilianischen Vesper (30. März 1282) die Krone Siziliens an sein Haus brachte und sich in Palermo krönen ließ.

Werkzeuge des Antichrists.

Nach dieser guelfisch gefärbten Kritik der politischen Vorgänge wendet sich Ubertin mit maßloser Heftigkeit gegen einzelne

[1] Insipida est talium allegatio saepe de ignorantia scripturae procedens; quia saepe, quod alligant aridum, siccum, imperfectum de scriptura pagani damnati multo melius, plenius, sapidius et liberalius et hilarius invenitur in scriptura Christi (2, 2, fol. 4).

Träger der Tiara, in erster Reihe gegen Cölestins V. Abdankung und gegen dessen Nachfolger Bonifazius VIII. Nach dem Urteil der Zeitgenossen und nach Dantes Anschauung wurde Cölestins Abdankung die Quelle namenloser Verwirrungen in Staat und Kirche. Ubertins Urteil über den „gran rifiuto“[1] ist das gleiche: „Illa horrenda novitas reiectionis Celestini pape et usurpatoris successoris“. Ubertin geht von der für ihn feststehenden Prämisse aus: Cölestins Abdankung war ungültig; ungültig sind deshalb alle kanonischen Handlungen, welche eine direkte Folge dieser Resignation sind, in erster Reihe also die päpstliche Gewalt und Würde seines Nachfolgers Bonifazius VIII. Dieser Papst, der durch intrusio erronea auf den päpstlichen Stuhl gekommen, sei die „mala bestia“ der Apokalypse. Er gleiche dem Pardel propter dolosas varietates et fraudes et simulationes; die bunte Farbe des Pardels ist ein Hinweis auf die Mannigfaltigkeit seiner Bosheit. Mit diesem Papst sei der apokalyptische Drache erschienen, der dem Weibe (= Kirche) nachstelle. Zwei Kardinäle aus dem Hause Colonna (cardinales Columnenses) hätten diesem Drachen den Todesstoß versetzt durch die öffentliche Erklärung seiner unkanonischen Wahl[2]. Dieser Drache habe es verstanden, durch trügerische Argumente viele in die Irre zu führen; zwei solcher Scheingründe führt er an: „Quorum unum est, quod papa potest omnia diffinire et nova condere; secundum, quod cuilibet licet suo iuri resignare“. Doch so wenig der allmächtige Gott sich selbst zerstören könne, ebensowenig könne der Papst das päpstliche Ansehen aufheben und sich und seinen Nachfolgern einen Zustand schaffen, der die eigentümliche Machtbefugnis des Apostolischen Stuhles vermehren oder vermindern oder gegen die Wahrheit des Evangeliums verstoße. Bonifazius aber habe den „simplex Celestinus“ zu der irrigen Ansicht verleitet, daß der Papst abdanken könne[3].

Ubertin und Bonifazius VIII.

---

[1] Guardai, e vidi l'ombra di colui Che fece per viltate il gran rifiuto. (Infern. 3, 60.)

[2] Quod canonice non intravit vivente Celestino, cuius resignatio cum tanta malitia et fraude procurata per hunc seductorem et alios complices suos non valuit, qui nullo modo potuit resignare (5, 7).

[3] Qui — Coelestinus — magis, ut arbitror subiectione quam maligne in hoc lapsus est.

Die Ansicht, daß ein Papst abdanken könne, bezeichnet Ubertin nicht bloß als häretisch, sondern geradezu als einen Vorläufer des Antichrists. So wenig das sakramentale Eheband gelöst werden könne, so wenig auch die Verbindung zwischen Papst und Kirche.

Ubertins maßlose Heftigkeit gegen Bonifazius VIII. findet wenige Jahre später beim Dichter der Commedia[1] ein Echo; auch der guelfisch gesinnte Geschichtschreiber Giovanni Villani[2] tadelt dessen Herrschsucht, Geiz und Nepotismus unter Anerkennung seiner vielen, großen Eigenschaften. Ubertin tritt mit seinem durchaus negativen Urteil als Sprecher der extremen Franziskanerpartei auf, die aus Haß gegen diesen Papst die Partei der Colonna ergriffen und mit dem Franziskanerdichter Giacopone da Todi in Schmähungen gegen diesen Pontifex wetteiferten. In diesem seinem heftigen Urteil über Bonifazius VIII. und dessen Nachfolger tritt er mit seinem Lehrer Petrus Johannes Olivi, dem er sonst so willig folgt, in schärfsten Gegensatz. Petrus Johannes Olivi hält mit Ägidius Colonna daran fest, daß Cölestin gültigerweise abdanken konnte und dessen Nachfolger somit rechtmäßiger Papst sei. Petrus Johannes Olivi geht in der Diskussion dieser nicht nur den Minoritenorden und die Spiritualenkreise, sondern auch die Politik beherrschenden Frage den richtigen Weg und unterscheidet beim Papst die Regierungsgewalt von der Weihegewalt (potestas iurisdictionis und potestas ordinis). Letztere ist, weil sie einen unverlierbaren Charakter einprägt, auch selbst unverlierbar, was von der Regierungsgewalt nicht behauptet werden könne: „Collatio predicte iurisdictionis non habet talem rationem sacramentalem, qualem habet collatio predictorum ordinum. Ex his autem dupliciter patet, quod plenitudo potestatis papalis non est immobiliter colligata persone ipsius pape; primo quidem, quia eius plenitudo constat ex duobus sibi non essentialibus nec inseparabilibus scilicet ex iurisdictione et ordine. Secundo, quia ipsa iurisdictio non est fundata in aliquo immobili charactere, sicut est ordo sacerdotalis et episcopalis; unde isti ordines non possunt tolli per heresim aut per depositionem vel renuntiationem".

---

[1] Inf. 19, 53.

[2] Hist. fior. libr. 8, 64.

Die Colonna gegen Bonifazius VIII.

Der Mittelpunkt der heftigen literarischen und kriegerischen Kämpfe gegen Cölestins Nachfolger waren die Kardinäle Jakob und Peter Colonna[1], welche erst später dem Papst ihre Stimme gegeben hatten. Gegen sie erging 1297 eine heftige Bulle, durch die er sie ihrer Ämter und Würden, ihrer Güter und Schlösser beraubte und ihr ganzes Haus bis ins 4. Geschlecht für alle geistlichen Würden als unfähig erklärte. Dieser Bulle war eine trotzige Denkschrift der Kardinäle vorausgegangen, in welcher sie Cölestins Abdankung und die Wahl Bonifazius' VIII. für ungültig erklärten. Gestützt auf Frankreich und Sizilien und von zwei Franziskanern beraten ließen sie sich noch weiter fortreißen und verlangten ein allgemeines Konzil gegen Bonifazius, der sich nach Orvieto in Sicherheit begab.

Auch an andern Stellen, wo Ubertin die Kurialpolitik einer zersetzenden Kritik unterzieht, konzentriert sich sein ganzer Unwille gegen den Pontifikat von Cölestins Nachfolger. Im Anschluß an Apok. 8, 10 ff. (cecidit de coelo stella magna, ardens tanquam facula ... et nomen stellae dicitur absinthium) deutet er den vom Himmel fallenden Stern zunächst als die heidnische Philosophie und die Prälaten, deren Amt von der Höhe des Himmels in die schmutzigen Wasser der Simonie und Reichtümer herabgefallen sei[2]. Brennende Zornespfeile schleudert er sodann gegen die Politik dieses Pontifikates, nicht undeutlich anspielend auf die bedenklichen Friedensoperationen, mit denen Bonifazius VIII. das vom Parteihader der Bianchi und Neri erschütterte Florenz bedachte, um womöglich einen Gebietszuwachs für den Kirchenstaat zu gewinnen. Doch wurde dem päpstlichen Vermittler (Matteo Acquasparta, einst General der Franziskaner, jetzt Kardinal) eine sehr vorsichtige

---

[1] Auf ihre Absetzung und nur teilweise Rehabilitierung unter Benedikt XI. (Nikolaus Boccasini aus dem Predigerorden und Erzbischof von Ostia und Velletri) spielt Ubertin 5, 8 (Iesus falsificatus) an, wo er von „falschen Päpsten und Scheinchristen" spricht, welche Bischöfe und Kardinäle absetzen: „Pseudochristi, i. e. falsi pontifices; nam depositi sunt episcopi, archiepiscopi, cardinales".

[2] Quia intentio est simoniaca, cognitio caeca, instructio nulla, conversatio foeda et vita tota a Christo deiecta. Haec (dignitas praelativa) cadit in tertiam partem fluminum, i. e. divitiarum (2, 2, fol. 7).

Aufnahme zu teil. Wenn Ubertin von der Vertreibung und Verbannung der Bürger spricht, so legt sich der Gedanke an Dantes Exil nahe. Wohl erwähnt er den großen Florentiner Zeitgenossen nicht mit Namen, der den Ubertin als Eiferer der Ordensregel anführt[1], aber ihre Anschauungen und Kritik der Zeitschäden begegnen sich um so häufiger[2].

Steht Ubertin mit seiner Kritik über Bonifazius VIII. und dessen Politik in Übereinstimmung mit seiner Zeit, so muß seine hochgradig feindselige Gesinnung gegen Benedikt XI., dem alle Richtungen die höchste Verehrung entgegenbrachten, um so auffälliger erscheinen. Dieser friedliebende Papst, ehedem Dominikanergeneral und Kardinalbischof von Ostia, regierte nicht einmal ein Jahr (22. Oktober 1303 bis 7. Juli 1304). Gegen die Colonnakardinäle, die ihre Empörung gegen Bonifazius VIII. empfindlich hatten büßen müssen, war er milder, als sie verdienten, und hob die Strafsentenzen seines Vorgängers gegen sie wieder auf. Um so mehr sollte man von Ubertin, der die Colonna als „Drachentöter“ und als Stütze der Spiritualenpartei preist, ein billiges Urteil erwarten. Aber gerade seine Kritik dieses Papstes läßt so sehr alles Maß und alle Billigkeit vermissen, daß nur persönlicher Groll die letzte Ursache seiner Bitterkeit sein kann. Diese Gereiztheit mag darin ihren Grund haben, daß Ubertin von Benedikt XI. anläßlich der in Perugia gegen ihn vorgebrachten Klagen[3] zwar freigesprochen, aber zu seinem größten Schmerz veranlaßt wurde, die Kanzel der ihm geneigten Stadt mit der Einsamkeit des Mons Alvernae zu vertauschen[4]. Er ist sich

Ubertin und Benedikt XI.

[1] Parad. 12, 124.

[2] Von den Politikern im Prälatengewand sagt er, nicht undeutlich nach höheren Stellen weisend: „Plebes subiectas spoliant, beneficia simoniace dispensant, iudicia et correctiones intorquent ad congregandas pecunias, non ad convertendas animas. O sidera erronea et absinthiosa... vere cecidistis de coelo i. e. de dignitatis solio. Ista stella dicitur magna et ardens tanquam facula... ardet in vobis ut facula radix omnium vitiorum cupiditas. Saepe aufertis pacem de terra et facitis vos capita partium. Haeccine est ista cura pastoralis, civitates dividere, cives expellere?“ (2, 2).

[3] S. 23.

[4] In dieser Stimmung schrieb er den „Arbor vite“ in unfreiwilliger Einsamkeit. Von einer weiteren Schrift Ubertins „De potentia papae“,

seiner Feindseligkeit gegen diesen Papst so sehr bewußt, daß er offen gesteht, Benedikt würde seinen „Arbor vite“ sicher verbrennen, wenn er davon Kenntnis bekäme (Si Benedictus de Anagria sciret, ipse combureret librum istum)[1].

Zu dieser bittern, persönlichen Erfahrung kommt noch Ubertins Voraussetzung, daß Cölestins Abdankung ungültig und seine Nachfolger Bonifazius und Benedikt somit Eindringlinge, aber keine rechtmäßigen Hirten seien[2]. Von diesem subjektiv konstruierten Rechtsstandpunkt aus hegt er darum auch den Wunsch, Gott möge seine Braut, die Kirche, aus der Hand des Ehebrechers (= unrechtmäßigen Papstes) befreien[3]. Auch Benedikt ist, wie Bonifazius, von diesem Standpunkt aus eine „bestia apocalyptica“, er ist der „schwarze Hammer, der an einer schweren Kette vom Stuhl Petri herabhängt“. Nur das Gefühl persönlicher Kränkung und die Voraussetzung der Illegitimität dieses Papstes erklären die maßlos heftige Sprache gegen diesen heiligmäßigen Inhaber des Stuhles Petri.

Zum Schluß dieses Abschnittes seien noch gewisse theologische Anschauungen Ubertins hervorgehoben. Dem theologischen Geschmacke der Zeit huldigend bietet er, wenn auch gar oft mit ermüdender Weitschweifigkeit und Wortspielereien[4], mancherlei wertvollen aszetischen und homiletischen Stoff.

Ubertin als Theologe.

Seine formelle Orthodoxie steht unzweifelhaft fest, wie seine Hingabe an die Kirche trotz aller Schärfe und Offenheit seiner Kritik. Jene glaubensstarke Zeit ertrug auch ein

---

die auch Zambrini (Scelta di curiosità) ohne jeden Beleg anführt, ist uns nirgends eine Spur begegnet.

[1] Vgl. S. 24, Anm. 2.

[2] Das spricht er deutlich aus: „Si primus non fuit verus pontifex, nec iste. Primus (Bonifacius) fuit apertus vastator, hic callidus et timidus“. Mit obiger Darlegung glauben wir die sonst unverständliche Haltung Ubertins und dessen „ungerechtes und übertriebenes Urteil über Benedikt XI., den Dante nicht nennt“ (Kraus, Dante S. 745 746), hinlänglich erklärt zu haben.

[3] 4, 36.

[4] Vgl. seine Wortspielerei über die Geburt Christi: Sie ist nach ihm eine „factio potentiae operantis, defectio excellentiae humiliantis, refectio misericordiae remittentis, confectio sapientiae temperantis, perfectio gloriae consumantis (1, 11).

freies Wort; eine oft erstaunlich weitgehende Duldung bewies der römische Stuhl gegen Angriffe, die aus dem Schoß der Kirche hervorgingen. So wenig Dantes zürnende, oft von Politik diktierte Sentenzen den lebendigen Katholizismus des Dichters in Frage stellen, so wenig kann Ubertins gläubige Gesinnung trotz aller Klagen über das Zeitverderben bezweifelt werden. Schon die tiefgläubige, theologisch korrekte Verehrung Mariens müßte etwaige Bedenken im Keime ersticken. Vermissen wir bei Ubertin selbst mehr als bei Dante jene innere Harmonie und Freiheit des legitimen Reformators, so folgen sie doch beide um so treuer und liebevoller den Spuren St Bernhards als eines Heroldes der jungfräulichen Gottesmutter. Bezeichnend sind die Worte, mit welchen Ubertin sich an die hl. Jungfrau wendet: „Tu es mediatrix inter nos et parvulum (Iesum), sed ipse est mediator dei et hominum, uterque lapis angularis, sed ille principalis et tu collateralis; ambos reprobaverunt aedificantes superflua, qui sequi renuerunt vestrae paupertatis exemplum“ (1, 9).

Seine exegetischen Kenntnisse schöpft er aus den Vätern, mit denen er vertraut ist; von den Griechen kennt er besonders den hl. Chrysostomus und Basilius in lateinischer Übersetzung; Griechisch verstand Ubertin so wenig als die meisten seiner größeren Zeitgenossen, Dante nicht ausgenommen[1]. Von den abendländischen Vätern benutzt er reichlich die hll. Augustinus, Hieronymus, Hilarius Pictaviensis; Cassian, Sulpicius.

Ubertin über die Aszese.

In seinen aszetischen Ausführungen macht er des öfteren einen recht geistreichen, aber willkürlichen Gebrauch von Texten der Heiligen Schrift[2]. Seine Exhortationen basieren vielfach auf Bernhard von Clairvaux, doch verläßt er so sehr den Literalsinn, daß der Tadel des hl. Hieronymus[3] über solche Willkür auch auf ihn zutrifft. Bei aller Hochschätzung des Ordensideales ist er doch weit von jener pessimistisch-manichäischen Weltflucht entfernt, die in den irdischen Gütern und in der

[1] Philadelphia 5, 4E erklärt er: Salvant adhaesionem domini!

[2] Vgl. 3, 3 Iesus desertum incolens.

[3] Ad Paulin.: Ad sensum suum incongrua aptant testimonia, quasi grande sit et non vitiosissimum docendi genus, depravare sententias et ad voluntatem suam scripturam trahere repugnantem.

Ehe nur Sündhaftigkeit erblickt: „Omnis creatura dei bona et nihil reiciendum, quod cum gratiarum actione percipitur. Sed idem (apostolus) loquitur bonum est non manducare carnem et non bibere vinum. Comedant carnes, qui carnalibus deserviunt (3, 3, fol. 7ª). Ieiunium vita est angelorum, culpe mors, excidium delitiarum, remedium salutis, radix gratie, fundamentum castitatis.“ Wie im Fasten, so erblickt er auch in der freiwilligen Ehelosigkeit eine besondere Ähnlichkeit mit Jesus, dem Sohne der Jungfrau, eine köstliche Blüte des Neuen Bundes, die besonders dem Zeitalter des Heiligen Geistes vorbehalten ist: „Et nunc vere est tempus Spiritus sancti, quia tempus est evangelice perfectionis observande“. Der Ehestand ist der status imperfectus, quem anima ad perfectionem vocata cum multa potest difficultate portare (ebd.). Als Ziel der christlichen Aszese bezeichnet er den Seelenfrieden; das beste Mittel ist Meidung jeder freiwilligen läßlichen Sünde und die Kontemplation, welche das verborgene Leben Jesu zum Vorbild zu nehmen habe. Die Betrachtung kann ihre ganze Wirkung nur in einer Seele ausüben, die sich der Reinheit des Gewissens (puritas inferior), der Beherrschung der äußeren Sinne (clausura omnium sensuum) und des Gehorsams gegen jede Gnadeneinsprechung befleiße (oboedientia internarum inspirationum, .. quia Christus oboedivit ductus in desertum. 2, 8)[1].

[1] Ein bezeichnendes Beispiel, wie er Mystik und Aszese nach Art des hl. Bernhard zu verbinden weiß, steht 3, 3: „Ingredere ergo anima mea benedicta domum; cur foris stas? ingredere in locum tabernaculi admirabilis, intra paradisum tuae reformationis, quia multo melius es reformata quam condita. Et quia in Christo plene dotato plene dotata es, gaudeas in mensa, quam deus tibi distribuit in funiculo distributionis suae. In hac benedicta terra repromissionis cordis boni Iesu quae fluit non solum lacte et melle, sed dei dulcore et pietate vel etiam puritate. Hoc igitur scias et nihil ultra quaeras, sed tali portione contenta cantes cum propheta .. funes ceciderunt mihi in praeclaris. Et si bene intelligis hanc claritatem domini, quam tibi deus donavit, letanter subiungas: benedicam dominum, qui tribuit mihi intellectum. Intra ergo in istum tuum benedictum Iesum .. nec cum Dina egrediaris ad videndum mulieres regionis, i. e. varias curiositates distractionis, quia simul cum ipsa corrumperis a malo Emor, filio Sichem, nec cum sene Semei de Ierusalem, i. e. de tranquilla pace cordis Iesu egrediaris ad quaerendos servos per ambitionem temporalis honoris nec cum filio prodigo egrediaris a plena

Im Kapitel: „Iesus vir baptizatus“ (3, 2) spricht er über die Taufe und die wichtigsten dogmatischen und kirchenrechtlichen Bestimmungen über dieses Sakrament. Als irrig bezeichnet er die Behauptung der Felizianer und Donatisten, daß die von einem Todsünder gespendete Taufe ungültig sei. Zu den Häresien über die Taufe zählt er ferner die Lehre der Pelagianer. Eingehend verweilt er bei der Frage über das Schicksal der ohne Taufe gestorbenen Kinder, die nach den einen sich einer natürlichen Seligkeit erfreuten durch Erkennen vermittelst der species infusae, nach andern weder Leid noch Freud emfinden (neque delectantur neque dolent nec mente ab aliqua specie nec corpore ab infernali igne). Zuletzt entscheidet er sich unter Berufung auf Augustinus, den manche aus falscher Milde irrig interpretierten, für die seltene, rigoroseste Meinung, nach welcher die ungetauften Kinder im höllischen Feuer ewige Qualen erdulden müßten[1]. Seine extrem schroffe Lehrmeinung faßt er in die Worte zusammen: „Teneo cum Augustino, Gregorio et cum sacro textu sententiae Iesu Christi Mt 25, quod totum corpus reproborum in parvulis et in grandevis in aeterno igne cum diabolo cruciabitur, licet distinguam sicut distinguit Augustinus in enchir., quod ibi est in cruciatibus gradus pro gravitudine et multiplicatione peccatorum.“ Seltsam ist seine ratio theologica: Wenn Gott schon in diesem Leben, ohne ungerecht zu sein, schwere Leiden und bittern Tod über die Kinder kommen lasse, so könne er unmöglich durch ewige Bestrafung der Erbsünde ungerecht werden. Sakramente, bes. Taufe.

In seiner Abhandlung über die sieben Sakramente verzeichnet er auch mehrere gegen die Buße gerichtete Irr-

suggestione in paterna provisione tui benedicti Iesu per tuae propriae voluntatis abusum, quia in horrendam famem porcinam decides nec satiaberis malis tuis“. Auch seine Erklärung des cantic. Sim. bietet eine Fülle schöner Gedanken (2, 5).

[1] Parvulus tuus non baptizatus cum diabolo aeterno igne arsurus est, haec est sententia augustini et quasi textus nihil immutando eius sententiam. Ubertin beruft sich auch auf Aug. Enchirid., De civit. Dei 21, 23, auf Gregor Magnus Mor. 9. An einer andern Stelle bemerkt er: „Non ergo eam dicit (Augustinus) mitissimam simpliciter, sed respectu poenae actualium peccatorum; non ergo potest textus ille reduci ad solam poenam carentiae visionis“.

tümer, so jenen der Manichäer, welche leugnen, daß der Getaufte nochmals von seinen Sünden könne losgesprochen werden, und die Irrlehre „gewisser moderner Patarener“ (= Waldenser), welche die Absolutionsgewalt jedem guten Menschen zuerkennen, einem sündigen Priester sie aber absprechen. Gegen das Sakrament der letzten Ölung ist der Irrtum der „eraptioicarum“ (?) gerichtet, welche die Sterbenden mit Balsam und Wasser unter Anwendung hebräischer Worte salbten. Unter dem Namen der Manichäer versteht Ubertin nach dem Brauche seiner Zeit überhaupt alle Häresien, die mit ihrer Lehre auch den sozialen Boden bedrohten; solchen Häretikern solle mit Feuer und Schwert entgegengetreten werden. Dieses Urteil ist um so beachtenswerter, als ein Mann es fällt, der die Kirche wegen ihres zeitlichen Besitzes beklagt, aber deren strafrechtliches Einschreiten gegen solche Häresien als unerläßlich fordert[1].

Ubertin über das liberum arbitrium.

Die Willensfreiheit betont Ubertin als die Grundlage der Sittlichkeit. Diese Wahlfreiheit wird in der Befolgung der evangelischen Räte Gott zum Opfer gebracht und dadurch geadelt[2]. Mit Dante und seiner Zeit hält auch Ubertin am Einfluß der Gestirne auf irdische Verhältnisse fest, doch betont er gleichfalls, daß trotz aller siderischer Einflüsse physischer Art die sittliche Freiheit unangetastet bleibt[3]. Ubertin hielt sich mehr als seine Zeitgenossen vom astrologischen Wahne fern, daß durch die wechselnde Stellung der Gestirne oft auch moralische Veränderungen an Völkern und Individuen mit fatalistischer Notwendigkeit sich vollziehen.

Ob Ubertin sich auch als Dichter versucht hat, läßt sich nicht bestimmt entscheiden. In keinem Fall sind die in den „Arbor vite“ aufgenommenen Proben, mit wenig Ausnahmen

---

[1] Nach Ubertin lehrten die Manichäer u. a. auch: „Luxuriari cum quibuscunque mulieribus non esse peccata. Istis respondendum esset non disputatione, sed igne“ (4, 4). Den Nikolaiten und Manichäern schreibt er auch noch andere schlimme Dinge zu: „caterva diaboli, quae spurcitias innominabilis immunditiae operans dicit in eis quiescendum“.

[2] Propriam sanctificat voluntatem (vita perfecta), quae est impreciabile bonum et maxime charum et peroptimum.

[3] Nullo tamen modo est dicendum, quod effectus fatalis sit aliqua influentia stellae ad coactionem voluntatis humanae (2, 2).

(= Hymnen des hl. Bernhard), geeignet, von seinem dichterischen Können eine besonders hohe Meinung zu erwecken. Sehr ansprechend ist ein Hymnus auf den erstandenen Erlöser in Form eines Wechselgespräches zwischen Engeln, Christus und den Heiligen. Er trägt die Überschrift:

Quaestio minorum angelorum de regis persona.
Quis est iste gloriosus
Sua forma speciosus
Tanto fulgens lumine?
Responsio maiorum.
Hic est rerum procurator,
Adae lapsi reparator
Gratuito munere.
Quaestio minorum de natura assumpta.
Quid est istud quod vestitur,
Cur maiestas operitur,
Quae non eget tegmine?
Responsio maiorum.
Hec est vestis illa pia
Caro sumpta de Maria
Sine viri semine.
Quaestio minorum de passione recepta.
Cur est vestis lacerata
Et hinc inde rubricata
Quasi tincta sanguine?
Responsio Iesu Christi.
Hae sunt plagae quas portavi,
Hic est sanguis quo manavi
Moriens pro homine.
Quaestio de comitiva sanctorum.
Quis est iste comitatus
Tam sublimis apparatus
Quo procedit rex vallatus
Quasi cinctus agmine?
Responsio maiorum.
Hae sunt anime beate,
De inferno liberate,
Quo fuerunt captivate
Pro parentum crimine.
(Nunc simul maiores et minores laudant ascendentem.)[1]

[1] Einen andern Hymnus auf die Auferstehung Christi (Rursum sonet laudis melos) von einem unbekannten Verfasser (gratioso dictatu

V.

Ubertins Beziehung zu Joachim von Floris und Dante.

> Hoc unum dicam hominem hunc occasionem omnibus mortalibus praebuisse, cur attentiores et circumspectiores circa futura tempora fierent.
> (Pasqualino Regiselmo im Prolog zu den Profetie dell' abbate Gioachino, Venez. 1589.)

In der bisherigen Darstellung begegneten wir zahlreichen Stellen, wo Ubertin bald ausdrücklich, bald stillschweigend die Anschauungen des Joachim von Floris zu den seinigen macht. Im folgenden wollen wir zeigen, wie mannigfach die Geistesfäden sind, welche den Spiritualenführer mit dem kalabresischen Abte verbinden.

Schon früh hat die Legende Joachims Leben und Schriften dicht umwoben; noch manche üppig wuchernde Ranke wird die Kritik mit ihrem Messer losschneiden müssen, um die ursprüngliche Persönlichkeit zu finden und die echten von den gefälschten Werken zu scheiden.

Die besten biographischen Notizen über Joachim von Floris verdanken wir Daniel Papebroch (Acta SS. Maii, tom. VII, p. 89—94). In einem kritischen Vorwort zu den Biographien des Iacobus Graecus Syllanaeus (1612), des Gregor von Lauro[1] und den vom Erzbischof Lucas, einem früheren Sekretär des Joachim, stammenden Fragmenten über den kalabresischen Abt sind die zuverlässigsten Daten zusammengestellt[2].

---

quidam describit) hat Dreves (Analect. hymnica med. aevi X, 36, Leipzig 1891) nach dem „Arbor vite" publiziert. Den schönen Hymnus:

Iesus decus angelicum
In aure dulce canticum

hat Ubertin ebenfalls übernommen. Knoth schreibt die Autorschaft dieses Liedes irrtümlich dem Ubertin zu.

[1] Magni divinique prophetae B. Ioannis Ioachimi abbat. Hergasiarum Alethia apologetica s. Mirabilium veritas defensa ed. Neapol. 1660.

[2] Es existiert auch eine anonyme, dem Polenkönig Stanislaus I. gewidmete Geschichte des Abtes Joachim in zwei Bänden: Histoire de

Danach ist Joachim im Jahre 1130 in Kalabrien geboren. Nach einem kurzen Aufenthalt im Orient brachte er einige Zeit im Kloster Sambucina zu, ohne noch Mönch zu werden. Später legte er im Cistercienserkloster von Curatium die Gelübde ab und wurde unter Abt Columban zum Priester geweiht. Um die Wahl zum Prior nicht annehmen zu müssen, kehrte er wieder nach Sambucina zurück, wo ihm die Aufnahme jedoch versagt wurde. Er kehrte nach Curatium zurück, wo er die Abtswürde erlangte. Im Jahre 1181 bat er den Papst Lucius III. um Enthebung von der Abtswürde, um ausschließlich seinen biblischen Studien leben zu können. Ein Jahr brachte er in Casamari zu, wo die „Concordia" und der „Kommentar zur Apokalypse" entstanden. Später gründete er die Kongregation von Floris, die er als Abt zu hoher Blüte brachte. Die Berichte gedenken seiner persönlichen Beziehungen zu verschiedenen Herrscherhäusern, besonders zum Haus der Hohenstaufen. Er soll in Verona dem Kaiser Friedrich Barbarossa den unglücklichen Ausgang seines Kreuzzuges vorausgesagt haben. Besonders hoch stand er im Ansehen bei Heinrich VI. Auch in Venedig soll sich Joachim aufgehalten und auf die Bilder der Dommosaiken Einfluß geübt haben[1]. Er starb am 30. März 1202[2].

Wie hoch Joachim schon von seiner Zeit geschätzt wurde, geht u. a. auch aus dem Bericht hervor, daß an seinem Grab in Gangriä auch nach der Translation seines Leibes Lampen

---

l'abbé Ioachim, Paris 1745. Sie ist ebenso rhetorisch als unkritisch. Der Verfasser schreibt alles, was Papebroch aus guten und zweifelhaften Quellen vorfand, einfach in französischer Sprache zusammen. Beigegeben sind die päpstlichen Schreiben an Joachim und dessen Prologe zu den echten Werken. Nach Döllingers Meinung ist Gervaise der Verfasser.

[1] Quos (scil. ss. Francisc. et Dominic.) vel Venetiis in Divi Marci delubro, quod Salomonis templi instar fieri curavit, effingi fecit. In cuius pavimento parietibusque ac fornicibus testudinibusque simulacra alia pleraque effigiata emblemate, vermiculatoque opere futura protendentia, quae in dies exitus comprobat, formari atque effingi fecit. (Gabriel Barrio in Ioachimi vita.)

[2] Dieses Datum ist durch Papebrochs kritische Untersuchung über Gregor von Lauro und Iacobus Graecus sicher gestellt. (Acta SS. Maii VII 92 ff.).

brannten, die Messe gefeiert und von Kranken Heilung gesucht wurde. Gregor von Lauro hat nicht nur die Tatsache, sondern auch den Text der Kommemoration überliefert, welche Joachim nach seinem Tode im Ordensoffizium fand[1].

Der umfassende, dem Joachim von Floris zugeschriebene Schriftenkreis hat auf die späteren Jahrhunderte des Mittelalters tiefgehenden Einfluß geübt; bald bewußt, bald unbewußt folgten sie in reformatorischem Eifer den Geistesspuren des Abtes. Trotzdem sind die dem Joachim zugeschriebenen Werke bis heute noch nicht kritisch gesichtet. Zu diesem Zweck bedarf es vorab noch eines eingehenden Studiums der Handschriften Italiens und Frankreichs. So wenig alle unter Joachims Namen kursierenden Schriften echt sind, so wenig sind alle seine echten Schriften bekannt. Gedruckte Ausgaben sind verhältnismäßig selten. Nach der unkritischen Biographie des Franziskaners Gabriel Barrio soll Joachim in nachfolgender Reihe geschrieben haben: die Concordia auf Geheiß des Papstes Lucius III., Expositio in Apocalypsim, Psalterium decem chordarum, über das Johannesevangelium, gegen die Juden, über Merlin, über die Offenbarungen des Cyrill, ein Buch De Summis Pontificibus, De consolatione, ein Buch Sentenzen, ein Buch zur erythräischen Sibylle, einen Brief an Heinrich VI. um 1197[2], mit dem er befreundet war; ferner über Jeremias, Isaias, einige Kapitel über Nahum, Habakuk, Zacharias, Malachias. Diese Aufzählung, welche nicht einmal den Versuch einer Scheidung der echten von den unechten Schriften Joachims macht, findet sich

[1] Antiphon. ad Vesper.: Beate Ioachim, spiritu dotatus prophetico, decoratus intelligentia errore procul heretico, dixit futura ut praesentia. Ad Laudes: B. Ioachim, primus abbas Florensis, humilis et amabilis claruit miris, per quae fuit mirabilis. V: Implevit eum Dominus spiritu sapientiae et intellectus. R: Stolam gloriae induit eum. Oratio: Deus, qui gloriam tuam tribus apostolis in monte Tabor manifestasti et in eodem loco beato Ioachim veritatem scripturarum revelasti, tribue quaesumus, ut eius meritis et intercessione ad eum, qui via, veritas et vita est, ascendamus.

[2] Einen Brief Joachims an Heinrich VI. fand ich handschriftlich in der Bibliot. Nazion. Vitt. Emm. zu Rom, S. Pantal. 14 31 vor, der aber vom Jahr 1196, und nicht, wie Barrio schreibt, vom Jahr 1197 datiert ist. Über diesen Brief vgl. unten S. 81, A. 1.

auch bei Joh. Trithemius[1]. Auch die Inkunabelsammlung der Florentiner Nationalbibliothek (Sezione Guicciardini) enthält zweifellos echte neben zweifellos unechten Stücken. Außer der Concordia findet sich daselbst die unterschobene „Interpretatio preclara in Hieremiam" (gedruckt Venet. 13. April 1519 von Simon de Luere), ferner eine Ausgabe joachimitischer Schriften vom Jahre 1524 (Venet. per Bern. Benalium) mit einer „Expositio in libr. beati Cyrilli de magnis tribulationibus", „De septem statibus ecclesie"[2], eine „Tabula alphabetica principalium materiarum" und eine „Vita magni prophetae abbatis Ioachim". Im Jahre 1589 erschien in Venedig bei Hieronymus Porrus und 1646 durch Christ. Tomassini eine weitere, jetzt ebenfalls seltene Ausgabe sog. joachimitischer Prophezeiungen[3].

---

[1] Über die Bedenken, welche dem Franziskaner G. Barrio gegen die Echtheit der Weissagungen Joachims sich aufdrängen mußten, hilft er sich mit dem Satz weg: Multa adimpleta sunt, cetera adimplenda supersunt!

[2] Der Traktat „De septem statibus ecclesie" gehört nicht Joachim, sondern dem Ubertin von Casale an. Durch einen stets widerspruchslos übernommenen Irrtum der Bibliographen wurde „De septem statibus ecclesie" als ein besonderes, für sich existierendes Werk Ubertins angesehen. Ich fand nach langem Suchen den Traktat „De septem statibus ecclesie devoti Doctoris Fratris Ubertini de Casali ordinis Minorum" in der Florentiner Nationalbibliothek. Ein Vergleich mit dem „Arbor vite" zeigte jedoch, daß dieser Traktat Ubertins nichts anderes ist als die wörtliche Separatwiedergabe des 5. Teiles des „Arbor vite", nur mit dem Unterschied, daß aus den 18 Kapiteln des „Arbor" bloß acht ausgehoben wurden mit Belassung der betreffenden Kapitelsüberschriften. Das 8. Kapitel des Traktates ist das 12. des „Arbor" mit der gemeinsamen Überschrift: „Iesus pauper firmatus". Einleitung und Schluß des Traktates „De septem statibus ecclesie" ist wörtlich dem Prolog zum „Arbor vite" entlehnt. Damit dürfte wohl der vielhundertjährige Irrtum, Ubertin habe außer seinem „Arbor vite" auch noch einen besondern Traktat „De septem statibus ecclesie" geschrieben, aus der betreffenden Literatur für immer verschwinden, eine irrige Meinung, die noch Pierre Larousse im „Grand Dictionnaire du XIXe siècle" (Paris 1867) mit den Worten repristiniert: „Il a publié aussi De septem statibus ecclesie". Selbst Kraus, Dante etc., nahm diesen Irrtum (S. 738) nochmals unbedenklich auf. Über die von Kraus (ebd., Anm. 1) erhobene Frage nach Briefen und Sermonen Ubertins vgl. meine Ausführungen S. 27, 1.

[3] Iacobus Graecus (Act. SS. Maii l. c.) führt in seinem Katalog joachimitischer Schriften (außer der Concordia, Psalterium decem chor-

In diese allgemeine, die joachimitische Literatur noch bis heute beherrschende Verwirrung über die echten und apokryphen Schriften des Abtes kann einige Sicherheit und Klarheit gebracht werden durch Joachims eigene Angaben, durch das Kommissionsprotokoll von Anagni (1255) und durch die Handschriften.

Joachimitische Schriften nach: a) Joachims eigenen Angaben.

a) Joachim selber hat uns ein Verzeichnis seiner bis zum Jahre 1200 verfaßten Schriften hinterlassen, worin einige ausdrücklich genannt, andere bloß angedeutet sind. Aus diesem wichtigen und zu wenig beachteten Schreiben Joachims, das durch einen Brief Klemens' III. vom 8. Juni 1188[1] eine wertvolle Ergänzung findet, erfahren wir, daß Joachim bereits zwischen 1181—1185 die Erklärung zur Apokalypse und die Concordia in Angriff genommen, unter Urban III. (1185—1187) daran weiter gearbeitet, aber nicht vollendet habe. Klemens III. wünscht, daß der Abt die begonnenen Arbeiten endlich abschließe und dem päpstlichen Stuhl vorlege[2].

Um das Jahr 1200 waren folgende Schriften vollendet:

1. Expositio in Apocalypsim.

2. Liber Concordiae. Daß dieses Werk erst um die Jahrhundertwende vollendet wurde, deuten die Worte an: „Quia labentis ac perituri seculi perurgere ruinam scripta in evangelio signa terroresque fatentur" (Praef. in Conc.). — „Hec de originali seculo non frustra in hoc opere breviter prelibanda credidimus" (Conc. I 2). Sie ist erst nach der Er-

---

darum, Apocalypsis) auch viele unechte und zweifelhafte Schriften an, so z. B. eine Erklärung zum Orakel Cyrills, zur erythräischen Sibylle und zu Merlin an Heinrich VI., zum Johannesevangelium, einen Kommentar zu Isaias und Jeremias, zu Nahum, Habakuk, ein Buch De Summis Pontificibus, De ultimis tribulationibus, De articulis fidei. Papebroch kennt noch einige weitere im Zisterzienserkloster S. Fidis bei Caesaraugusta (dictus de Visch), so einen Traktat De seminibus scripturarum.

[1] Schott (Zeitschr. f. Kirchengesch., XXII, 1901, 356) datiert das Schreiben irrtümlich vom 6. Juni.

[2] Das päpstliche Schreiben weiß, daß Joachim „iubente et exhortante bone memorie Lucio papa predecessore nostro expositionem apocalypsis et opus Concordie inchoasse .. et postmodum de pape Urbani auctoritate successoris ipsius composuisse". Jetzt solle er die Arbeit nochmals durchsehen und dem Papste vorlegen.

klärung zur Apokalypse vollendet worden: „Qualiter nova veteribus in hac divisione respondeant in libro Apocalypsis sufficienter me arbitror explicasse“ (Conc. III 14).

3. Psalterium decem chordarum.

4. Verschiedene Schriften kleineren Umfanges, so eine Abhandlung

a) Contra Iudeos,

b) Contra catholice fidei adversarios.

Damit hat der Autor jedoch nach seinen eigenen Worten ein erschöpfendes und abschließendes Schriftenverzeichnis weder geben wollen noch können[1].

Denn er will bis zu seinem Tod, der am 30. März 1202 eintrat, zum Nutzen seiner Mönche schriftstellerisch tätig sein[2]. Den zwei letzten Lebensjahren des Abtes werden wir demnach die mehr aszetischen Schriften, soweit sie als echt zu erweisen sind, zuschreiben dürfen.

Die oben verzeichneten echten Werke Joachims werden sodann amtlich ums Jahr 1255 durch die gründlichen Verhandlungen der päpstlichen Kommission von Anagni bestätigt[3]. Sie beschäftigte sich mit den Irrtümern des „Introductorius in evangelium aeternum“ des Gerhard von Borgo S. Donnino und beruft sich wiederholt auf Joachims Schriften, aus denen jene Irrtümer gezogen sein wollten. Dabei finden nicht nur die obigen Schriften Joachims, sondern auch einige weitere Nummern der „Parvi libelli“ Erwähnung, so z. B. eine Concordia evangeliorum (= super quattuor evangelia), De articulis fidei, Enchiridion (= eine Einleitung zur Apokalypse). Handschriftlich sind, zum Teil vielfach, folgende echten Joachimsschriften bezeugt: Concordia, Expositio Apocalypsis,

b) Zeugnis der Kommission von Anagni.

c) Zeugnis der Handschriften.

[1] Preter alia que in parvis libellis seu contra catholice fidei adversarios comprehendi.

[2] Et hucusque quod occurrit ad gloriam Dei scriptitare non desino. Et dum sum in hoc corpore preservatus ad edificationem fidelium Christi et maxime monachorum dare opera non postpono.

[3] Vgl. Denifles grundlegenden Aufsatz über das Evangelium aeternum und die Kommission von Anagni im „Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters“ I 49 ff.

Enchiridion in Apocalypsim, Psalterium, Super quattuor evangelia s. Concordia evangeliorum, Contra Iudeos, De articulis fidei.

Besonders wertvoll erscheint uns ein Verzeichnis der Schriften Joachims, welches eine Handschrift der Biblioteca Antonina in Padua bietet[1]. Alter und Inhalt der Handschrift sind für die Entscheidung der Echtheit mancher angeblich joachimitischer Schriften von ausschlaggebender Bedeutung. Dem Verzeichnis der Joachimsschriften lassen wir die teilweise Wiedergabe eines im Codex enthaltenen, bisher unbekannten Traktates und zuletzt eine darauf gegründete Kritik der verbreitetsten apokryphen Joachimswerke folgen. Der Codex verzeichnet u. a. nachstehende zwölf Schriften als Werke Joachims:

1. Psalterium decem chordarum libri tres.
2. Dialogi de Praescientia Dei et Praedestinatione Electorum (aszetischer Natur).
3. Tractatus contra Iudeos (exegetisch, will den Nachweis liefern, daß die Juden schon durch die Genesis zum Glauben an die Trinität und den Sohn Gottes gezwungen seien).
4. Sermones aliqui (rein aszetisch).
5. Tractatus tres super quattuor evangelia.
6. Intellegentia super Calathis ad abb. Gaffridum.
7. Quaestio de distinctione Mariae Magdalenae a Maria Lazari et Marthae sorore.
8. Tractatus de vita S. Benedicti et de officio divino secundum eius doctrinam.

---

[1] Ein schöner Pergamentcodex mit prächtigen Initialen aus dem saec. XIII (Cod. membr. Scaff. XIV n. 322), ein Geschenk des Bischofs Ildebrandino dell' Conti von Padua. Derselbe blieb, wenn wir von Denifle absehen, bis jetzt völlig unbeachtet. Er hat ihn im „Archiv" l. c. als Handschrift für Psalterium, Super quattuor evangelia, Contra Iudeos, De articulis fidei kurz erwähnt, ohne die übrigen darauf verzeichneten und bis jetzt teilweise unbekannten Schriften zu nennen oder näher prüfen zu wollen, wie P. Denifle später selber dem Verfasser mündlich in Rom versicherte. Eine Untersuchung und Veröffentlichung der von mir in Padua aufgefundenen Handschrift hoffe ich bald erscheinen lassen zu können.

9. Expositio Prophetiae Anonymi Romae repertae anno 1184 tempore Lucii Pap. III.
10. Tractatus de ultimis tribulationibus.
11. Collationes variae circa fidem et mores.
12. Tractatus de articulis fidei.

Zu diesen bis jetzt großenteils unbekannten Schriften kommen außer der Concordia noch eine Prophetia und Miscellanea secunda.

In allen echten sowie unechten Joachimsschriften, die nicht nur einen Dante und die Spiritualenbewegung mächtig ergriffen, sondern bis ins 16. Jahrhundert herab noch nachwirkten, begegnen wir durchweg einem unklaren Mystizismus, der durch Aufsuchen des „höheren, geistigen Sinnes" der Schrift, des sogenannten, unter dem Buchstaben verborgenen „evangelium aeternum", durch gesuchte Allegorien und Zahlenspielereien sowie durch offenkundigen Widerwillen gegen die Griechen sich charakteristisch abhebt. Die Kommission von Anagni faßt die Eigenheiten Joachims in die kurzen Worte zusammen: „In eis plurima curiosa, inutilia et inepta." Die Geistesrichtung des kalabresischen Sehers prägt sich deutlich in der oben erwähnten Schrift aus, die im Cod. Pat. die Überschrift trägt: Intelle- „Intellegentia super Calathis". gentia super Calathis. Sie beschäftigt sich eingehend mit den Griechen und ihrer Rolle, die sie seit Konstantin der römischen Kirche gegenüber vertraten. Nach dieser Schrift wurde die erste und vornehmste Würde, die Königswürde, in erster Reihe dem geistlichen Stand und erst mittelbar den Laien übertragen[1]. Nach der kurialistischen Auffassung des Traktates sind die abendländischen Kaiser nur die Bannerträger der römischen Kirche. Kaiser Valens wird in Parallele gesetzt mit dem ägyptischen König Sesach, der Bischof von Byzanz mit Jeroboam: „Qui (episcopus) et constantinopolitanus dictus est, qui auxilio secularis principis adiutus ad dignitatem patriarchatus domino tamen boni aliquid providente conscendit. . . . Fuit itaque tempus Ierhusalem Christo usque ad Iulianum, tempus regis Egypti usque ad Carolum principem Galliae et patricium Romanorum". Die späteren Frankenkönige vergleicht er mit den Königen von Babylon. Echt joachimitisch ist die Vermischung der Schrift-

[1] Clero specialiter data est, secundarie laicis.

allegorie mit kirchenpolitischen Fragen; man vergleiche hierfür folgende Stellen: „A Jacob patriarcha usque ad Salomonem generationes XII dinumerate sunt et a Salomone usque ad Ezechiam generationes XII. Post mortem Salomonis invaluit rex Egypti contra Iherusalem et post mortem Ezechiae multo amplius valuit rex Babylonis. A Christo usque ferme ad Iulianum augustum generationes spirituales XII. Exinde usque ad Carolum principem regni Francorum generationes XII. Erat autem in illo spatio temporis quod fuit inter Iacob et Salomonem civitas illa, quae dicta est tandem Iherusalem, sed nondum sublimatum erat in regnum, sed proficiebat in filiis de die in diem secundum propositum gratiae dei, quo usque generatione undecima et duodecima in diebus .. Salomonis sublimaretur in regnum."

„Similiter contigit in ecclesia, quae nova Iherusalem dicta est. Sic enim occultabatur et despiciebatur a carnali populo usque ad tempora Constantini, ac si nullius esset auctoritatis et gratiae. Fuit autem Constantinus prostratus ecclesiae in diebus Silvestri papae dans honorem domino et conferens se in urbem Bizanzeam, quae quasi Egyptus altera facta est: trahens tamen secum originem ab urbe Roma, quae est in spiritu caput Iherusalem, Egypti pariter et Babylonis, secundum quod in temporibus suis signis erumpentibus elucidatum est: facta est ergo illo in tempore amicitia inter regem Egypti et Iherusalem, hoc est inter principem rei publicae et Romanum pontificem. Et civitas ipsa Constantinopolitana facta est inter ceteras quasi uxor Romani pontificis et dotata est privilegiis et gratia ... in duodecima generatione ecclesiae rebellavit contra Romanum pontificem pars quedam orientalium episcoporum, inter quos quasi primatum gerebat Eusebius Nicomedensis episcopus defensor Arriane hereseos et auctor scismatis et contulit se ad Constantinum augustum. Qui et valde infestus fuit viris catholicis."

Der Geist, welcher aus diesen Stellen wie aus dem ganzen Traktat „Intellegentia super Calathis" spricht, ist echt joachimitisch, wie auch die Form des Ausdrucks; hierin erblicken wir ein wertvolles, inneres Wahrscheinlichkeitsargument für die äußerlich bezeugte Autorschaft Joachims. Hier begegnen wir auch derselben Liebhaberei für kirchenpolitische Allegorien wie

im Psalterium und der Concordia (V 86—88), wo die sieben Söhne Jobs die Prälaten der Kirche darstellen müssen, Jobs Frau aber die Kirche selber, seine drei Töchter die Kirche der Circumcisio, der Griechen und Lateiner, Jobs Vieh die credentes, seine Ochsen = pii sacerdotes, seine Eselinnen = idiotae, seine Schafe = Mönche; die Galle und Leber des Fisches, deren Tobias als Heilmittel sich bediente, bedeuten die Gottes- und Nächstenliebe, der Hund des Tobias irgend einen Prediger! Der Ägypterkönig ist stehender Typus für den Kaiser von Byzanz, dessen Ende als nahe bevorstehend geschildert wird.

Durch das oben erwähnte Selbstzeugnis Joachims über seine bis zum Jahre 1200 verfaßten Werke und die andern „Parvi libelli“ (S. 75), durch die Berufung der päpstlichen Kommission von Anagni auf einige weitere echte Traktate und durch den wertvollen Befund des Cod. Patav. in der Bibliothek des hl. Antonius in Padua wird nicht nur eine weit größere Anzahl echter Joachimsschriften verbürgt, als man bisher annahm, sondern auch die endgültige Zurückweisung mehrerer Apokryphen von der Kritik gefordert.

Zu diesen unechten und doch weit verbreiteten und angenommenen Joachimstraktaten rechnen wir die Weissagungen über die Päpste, die Kommentare zu Isaias und Jeremias, das Oraculum Cyrilli samt dem Briefwechsel zwischen Cyrill und Joachim, die Erklärungen zur erythräischen Sibylle, zu Merlin, Dandalus etc. Das gänzliche Fehlen dieser Apokryphen im Cod. Pat., sowie die Existenz eines dort enthaltenen „Tractatus de ultimis tribulationibus“, dem wir in späteren joachimitischen Spiritualenkreisen öfter begegnen, ist von höchster Bedeutung.

Schon hier wollen wir einige aus unserer Darstellung endgültig ausscheiden, die mit derselben keinen notwendigen Zusammenhang haben, aber doch nicht übergangen werden können. Denn einmal tragen sie, wenn auch mit Unrecht, Joachims Namen; sodann ist ihr Gehalt den joachimitischen Ideen entnommen oder mit mehr oder weniger Geschick nachgebildet.

Wohl zu den ältesten Joachimsapokryphen zählen die Erklärungen zu den Vatizinien der erythräischen Sibylle

und des sagenhaften Merlin, welche schon um die Mitte des 13. Jahrhunderts bezeugt sind. Diese Schriften, welche auf Wunsch des Kaisers Heinrich VI. von Joachim verfaßt sein wollen, richten ihre Spitze gegen Friedrich II. Die „Prophetia Sibylle Herithee", eine in barbarischem Latein verfaßte venetianische Kompilation (extracta in biblioth. S. Georgii maioris, Venet.), wurde 1515 durch Lazarus de Soardis und 1525 durch Bern. Benalius in Venedig gedruckt[1]. Offenbar hat der Text in Anpassung an die jeweiligen Verhältnisse manche Änderung erlebt. Die türkischen Greuel, welche über dem Haupt der Griechen sich immer näher und drohender zusammenziehen, werden in apokalyptischen Bildern geschildert[2].

Dicta Merlini.

Ebenso unecht und weit verbreitet wie die sibyllinischen Vatizinien sind die Dicta Merlini. In diesem sagenhaften britischen Propheten Merlin, den schon der Geschichtschreiber Nennius im 9. Jahrhundert erwähnt, konzentrierten sich ursprünglich die politischen Hoffnungen der von den Angelsachsen zurückgedrängten Briten. Eine mehr religiöse Rolle wies ihm der britische Bischof Galfried von Monmouth in seiner Geschichte der Briten zu (1152). Wie ehedem die Schottländer und Waliser im Vertrauen auf die Merlin-Verheißungen sich in manche nutzlose Kämpfe mit den Angelsachsen stürzten[3], so behaupteten

---

[1] O. Holder-Egger (Italien. Prophetien des 13. Jahrhunderts, im „Neuen Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichte" XV, 143. Jahrg., 1890) hat nach verschiedenen Handschriften den Text neu veröffentlicht. Ihm war keiner der oben erwähnten Drucke bekannt, außer durch C. Alexandre (Excursus ad Sibyllina, Paris 1856). In der Ausgabe vom Jahre 1515 trägt die Prophetie die wichtig tuende Überschrift: „Prophetia Sybille heritee extracta de libro, qui dicitur Nasilographi, i. e. imperialis scriptura, quam Herithea babylonica ad Grecorum petitionem tempore regis Priami edidit, quam de caldeo sermone docta (sic!) pater peritissimus in grecum transtulit, tandem de errario Emanuelis Imperatoris eductam Eugenius rex Sicilie admiratus in latinum vertit." Vgl. auch E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes II, Leipzig 1898, 523; III 421 444. Kampers, Alexander der Große und die Idee des Weltimperiums.

[2] Erit autem bestia horribilis ab oriente veniens, cuius rugitus usque ad gentes punicas audietur.

[3] Döllinger, Der Weissagungsglaube und das Prophetentum in der christlichen Zeit (Kleinere Schriften).

sich auch in Frankreich, Deutschland und Italien die an Merlins Namen geknüpften Weissagungen. Besonders jenseits der Alpen griff man gegen Ende des 14. Jahrhunderts begierig und gläubig nach den wohlweislich dunkel und unverständlich gehaltenen Vatizinien Merlins und der Sibyllen, die, reich an Fremdwörtern und geschraubten Wendungen, je nach Bedürfnis sich welfisch oder ghibellinisch deuten ließen. Mit den aus dem Orient stammenden Weissagungen des hl. Methodius bildeten sie eine nie versagende Vorratskammer für Astrologen, Politiker, Reformatoren und religiöse Schwärmer. Zum Glück für die Kirche ging der Kassandraruf dieser Vatizinien mit ihrer Verkündigung vom Untergang der Hohenstaufen und vom Übergang der Kaiserwürde auf Frankreich nur teilweise in Erfüllung.

Joachim an Heinrich VI.

Der angebliche Brief Joachims an Heinrich VI. ist wohl, wie insbesondere der „Anhang" vermuten läßt, ebenfalls eine Fälschung aus der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts[1].

Kommentar zu Isaias u. Jeremias.

Zu denjenigen Werken, welche Joachims Prophetenruhm außerordentlich verbreiteten, gehören die ihm zugeschriebenen Kommentare zu Isaias und Jeremias[2]. Sie sind um die Mitte des 13. Jahrhunderts in Minoritenkreisen entstanden und konnten um so leichter dem Joachim zugeschrieben werden, als sie dessen Methode und Anschauungen aufs getreueste wiedergeben; wir werden uns noch mit dem Inhalt zu beschäftigen haben.

---

[1] Vgl. S. 72, A. 2. Das Manuskript, welches, wie ich nachträglich sah, Holder-Egger bereits beschrieb, stammt aus dem 13. Jahrhundert. Der Anfang des Briefes lautet: „Ad Henricum sextum imperatorem anno 1196 Joachim. Interpretari tua serenitas imperat Merlinum vatem Brictanicum et erith(re)am babillonicam prophetissam, quasi non et alii viri prophetici talia et similia dicerent quae tuis tuorumque posteris, temporibus collatis undique vaticiniis convenirent". Nach dem dunklen Brief voll mystischer Ausdrücke folgt ein Anhang: „Prima distinctio ad Henricum Johacim. Pie petis, sed minus pie puto prosequeris exponi." Aus den bizarren Allegorien und Weissagungen („Lasten") gegen Ägypten, Moab, Jerusalem, Sidon etc. spricht Abneigung gegen das Deutsche Kaisertum: „Honus tire et Chaldeorum si annales et cronicas equa consideratione revolvimus, onus istud tanquam imperium Germanorum."

[2] Über deren Unechtheit vgl. Friderich in der Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie, 2. Jahrg (1859). Auch diese Kommentare fehlen, wie die übrigen (S. 72) genannten Apokryphen, im cod. Pat. (S. 76).

Wenn auch der Gang der Ereignisse nach 1250 den angeblichen Propheten erbarmungslos widerlegte, so hielt doch Salimbene, der joachimitisch gesinnte Chronist des Minoritenordens, nach ursprünglichem Schwanken später wieder mit Entschiedenheit am Prophetenberuf Joachims fest[1].

Joachims Orthodoxie.

Manche Wendungen in den genannten unechten Schriften mögen unter dem Eindruck der kirchlichen Zensur, welche Joachim durch seine Ausführungen gegen die Trinitätslehre des Petrus Lombardus sich zuzog, das Urteil über seine Orthodoxie im allgemeinen ungünstig beeinflußt haben. Ohne Zweifel hat Joachim in seinem um 1179 verfaßten und 1215 von Innocenz III. verurteilten Traktat „De unitate et essentia Trinitatis" die Trinitätslehre des Lombarden mißverstanden und demgemäß ungünstig interpretiert. Dafür hat ihn das 4. Laterankonzil getadelt[2], seinen Vorwurf gegen Petrus Lombardus als unbegründet zurückgewiesen und die Lehre des letzteren als kirchlich korrekt bezeichnet. Thomas von Aquin hat an Joachims Ausführungen ähnliche Kritik geübt[3]. Mit Ausnahme dieses dialektischen

---

[1] Döllinger, Kleinere Schriften 517.

[2] Das 4. Laterankonzil (vgl. das Wandgemälde im Vatikanischen Bibliotheksaal) verwarf Joachims Traktat, der an dialektischer Schärfe sich mit den Ausführungen des Lombarden nicht messen kann: „Damnamus ergo et reprobamus libellum sive tractatum, quem abbas Joachim edidit contra magistrum Petrum Lombardum de unitate seu de essentia Trinitatis, appellans ipsum haereticum et insanum, pro eo, quod in suis dixit sententiis, quoniam quaedam summares est Pater et Filius et Spiritus Sanctus, et illa non est generans, neque genita, nec procedens. Unde asserit quod ille non tam Trinitatem, quam quaternitatem adstruebat in Deo, videlicet tres personas et illam communem essentiam quasi quartam: manifeste protestans, quod nulla res est, quae sit Pater et Filius et Spiritus Sanctus, nec est essentia nec substantia nec natura. Nos autem credimus et confitemur cum Petro, quod una quaedam summa res est, incomprehensibilis quidem et ineffabilis, quae veraciter est Pater et Filius et Spiritus Sanctus" (Mansi XXII 982).

[3] „Joachim abbas Florensis monasterii, non bene capiens verba magistri, praedictam magistri Petri doctrinam haereticam reputavit, imponens ei, quod quaternitatem induceret in divinis, ponens tres personas et communem essentiam quam credebat sic poni a magistro quasi aliquid distinctum a tribus personis, ut sic possit dici quasi quartum. Credebat enim, quod ex hoc ipso quod dicitur essentia divina, nec est

Lapsus wurde keine einzige echte Schrift des Abtes je kirchlich beanstandet. Die Rücksicht auf die sittliche Größe und geistige Bedeutung des merkwürdigen, als Propheten[1] verehrten Mannes, der ahnend und bangend in die Zukunft schaute, kam auch seinen Schriften zugute. Um so mehr fällt es auf, daß Joachims Orthodoxie von unberufenen Kritikern schon früh bemängelt wurde. Es genügte ihnen die Tatsache, daß er die Worte des Lombarden (quod quaedam summa res est Pater et Filius et Spiritus Sanctus, et illa non est generans, neque genita, neque procedens) dahin verstand, als lehre er außer der Dreizahl der Personen noch „aliquid quartum" distinctum a tribus personis, nämlich die essentia divina communis, um die Rechtgläubigkeit des Abtes in Zweifel zu ziehen. Die unechten Schriften und die zahlreichen echten Stellen, welche sich mit „neugierigen, nutzlosen und ungeeigneten Fragen" beschäftigen, waren wenig geeignet, das ungünstige Urteil über seine Rechtgläubigkeit zu verbessern. Heinrich von Langenstein, der mit bitterer Schärfe sich gegen alle Propheten seiner Zeit wandte, spricht dem Joachim mit Recht nicht nur den Prophetenberuf ab, er

---

generans nec genita, nec procedens, distinguitur a Patre qui generat, et a Filio qui generatur, et a Spiritu Sancto qui procedit." Opuscul. var. XX (Vives XXVII). Diese denkbar ungünstigste Interpretation des Lombarden kehrt auch in andern Werken Joachims wieder, so im Psalterium, im Kommentar zur Apokalypse, wo er jene Theologen tadelt, welche in Gott eine Quaternität zulassen durch die Unterscheidung dreier Personen und einer gemeinsamen Wesenheit. Auch die Kommission von Anagni kritisiert diese Auffassung Joachims. Hierzu vgl. Bach, Dogmengeschichte II 139—267, Renan, Nouvelles études d'histoire réligieuse (1884). Fournier, Révue d'histoire et de Lit. IV (1899).

[1] F. Tocco, L'eresia nel medio evo 291: Wir halten ihn für keinen Propheten weder im natürlichen Sinn, den man diesem Wort beizulegen pflegt, noch viel weniger im übernatürlichen. Aber wir erkennen in ihm gerne einen erleuchteten Geist an mit einem redlichen, für das Gute beseelten Willen (riconosciamo volentieri in lui una mente elevata ed un animo onesto e desiderioso del bene). Dante schreibt ihm mit dichterischer Lizenz die Prophetengabe zu:

„Il Calavrese abate Gioacchino
Di spirito profetico dotato"

(Parad. 12, 140), Thomas von Aquin erkennt ihm das „donum intellectus", aber keine übernatürliche Prophetengabe zu.

schreibt ihm auch grundlos Dinge zu, die er nicht begangen hat[1]. Er, der alle seine Schriften dem Apostolischen Stuhl unterbreitete, der alles glaubte und verwarf, was die Kirche glaubt und verwirft, der auch im höchsten Wellengang und Sturmestoben, dem die Kirche seiner Zeit ausgesetzt war, an deren Unvergänglichkeit und göttlichen Garantien festhielt[2], mußte mit manchen größeren Geistern die Freiheit seiner Aussprache mit der Beschuldigung der Häresie bezahlen. Der Abt von Floris und Dante, der dessen kirchliche Reformideen tief in sich aufgenommen, haben mit prophetischem Blick schon im voraus auf die Angriffe gegen ihre katholische Überzeugung geantwortet[3].

Joachims religiöses Ideal, welches in der strengeren Richtung des Mendikantenordens wie in den trüb gefärbten spiritualistischen Strömungen des 13. und 14. Jahrhunderts sich widerspiegelt, war die von ihm erwartete „Ecclesia spiritualis". Aus ihrem jetzigen, durch irdischen Besitz und moralische Gebrechen ihrer Glieder fleischlich gewordenen Zustand werde der Heilige Geist sie zur ursprünglichen Schönheit und apostolischen Einfachheit zurückführen; sein Werkzeug werden Mönche sein. Diesen Hoffnungen gab der Abt von Floris in seinen Werken überzeugten, bisweilen prophetisch gefärbten Ausdruck; von ihm übernahmen die Spiritualenkreise und der Dichter der göttlichen Komödie diese Vorstellungen. Die Erfüllung dieser großen Mission hat die Vorsehung dem

---

[1] „Caeterum qualis fuerit Abbas Joachim, Parisiensis schola non ignorat. Ibi enim nullius auctoritatis, sed habetur pro quodam suspecto coniecturatore de futuris ex industria humana.... Si Spiritu Sancto in his, quae scripsit, agebatur, quomodo erravit ponendo quaternitatem in Divinis? — Quod autem Joachim humana industria interpretatus sit verba illa ambigua libri adscripti Cyrillo, manifestum est(!)." Henrici de Hassia Liber contra Vaticinia Telesphori Eremitae cap. 11, 14.

[2] „Credens ad integrum, que ipsa credit ..., abiciens, quod ipsa abicit, suscipiens, quod suscipit ipsa, credens firmiter non posse portas inferi prevalere adversus eam, etsi ad horam turbari et procellis agitari contingat" (Pref. in libr. Conc.).

[3] Dante, Parad. 24. Auch das von Baronius (Ann. Eccl. ad ann. 1190) auf bedenkliche Quellen hin gezeichnete Bild des Joachim nimmt sich im Lichte der echten Joachimsschriften als Karikatur aus.

hl. Franziskus und seiner Schöpfung in erster Reihe zugewiesen. Der Verlauf des großen „Armutsstreites" hat uns gezeigt, wie auch die hohen Ideale des Armen von Assisi dem konkreten Leben mit seinen Bedürfnissen und Schwachheiten manches Zugeständnis machen mußten. Da war es natürlich, daß die theoretischen, von religiösem Eifer erfüllten Verfechter der franziskanischen Armut im Kampf mit der „Kommunität" und den praktischen Bedürfnissen sich mit Begeisterung als Anhänger Joachims erklärten, dessen sittlichen Ernst und erhabene Gesinnung niemand bestreiten konnte. So finden wir sämtliche Führer der Eiferer wie alle Ankläger der „Ecclesia carnalis" in der Geleitschaft Joachims, mit dem sie das Erscheinen der „Ecclesia spiritualis" erwarteten. Angelus von Clareno, Petrus Johannes Olivi und Ubertin stehen unter dem Banne joachimitischer Reformideen.

Joachims Einfluß auf a) die Spiritualenkreise.

Ubertin, dessen Verhältniß zu Joachim uns hier direkt interessiert, hat in seinem „Arbor vite", besonders im 5. Buch, nicht nur Joachims Gedanken, sondern auch deren formale Einkleidung bisweilen sklavisch dem Kalabresen entlehnt. Die Schriften der späteren joachimitischen Kreise haben noch manchen Tropfen Öl in das Feuer seiner leidenschaftlichen, kirchenpolitischen Polemik gegossen.

b) auf Ubertin.

Joachim hat die Schärfe seiner Kritik und sein düster gefärbtes Zukunftsbild, das er im Schleier apokalyptischer Zeichen schaut, mit dem Hinweis auf seinen Priesterberuf und eine ihm gewordene Mission gerechtfertigt, der er sich nicht entziehen könne. Das gleiche Argument, doch in viel anspruchsvollerem Ton, macht sich auch Ubertin zu Nutzen. Die Abfassung des „Arbor vite" schreibt er einer deutlichen religiösen Eingebung und der Liebe für seinen jüngeren Bruder Johannes zu, den er mit seinen aus dem Wald der Evangelien gepflückten Blättern aszetisch fördern möchte. Zu seinen heftigen Angriffen wider „die Gegner der Armut", zu seiner rücksichtslosen Verteidigung der jetzt gefälschten und getrübten Wahrheit[1], die ihm Verfolgung einbringen werde, will er durch direkte gött-

[1] „Vix credit futura natio quantum in his diebus malis submersa fuerit veritas et adulterata veritas Christi vite" (Prol. primus in Arborem vite).

liche Eingebung berufen sein[1]. So weit geht Joachim nicht; er begnügt sich mit dem Hinweis auf die gegenwärtigen Drangsale und seinen Beruf als Priester, der ihn trotz persönlicher Unwürdigkeit zum Sprechen nötige. Seine Sprache ist die Sprache eines Vaters an seine Kinder, eines Hirten an seine anvertraute Herde, voll Teilnahme und ergreifenden Ernstes[2].

Ubertins „Arbor vite" nimmt vielfach die von Joachim vertretene und im Jeremiaskommentar wiederholten Anschauungen auf. Die drei Weltzeiten verteilt er auf die Zeit der Israeliten, der Apostel und der „futuri ordines in fine secundi status et exordio tertii, qui iam instat, ad suggestionem Patarenorum falsorumque christianorum". Die Verweltlichung der Kirche unter Konstantin und Papst Silvester[3], ihre Bedrückung durch deutsche Fürsten und Sarazenen sind Themata, welche in Joachims „Concordia" und Kommentar zur Apokalypse angestimmt und von den Spiritualen in allen Variationen weitergeführt werden.

Nicht nur die Einteilung der Weltzeiten, auch die äußere Anlage der „Concordia" begegnet uns im „Arbor

---

[1] „Idcirco ubique pungit spiritus Iesu in hoc libro pauperes falsos... Vix etiam credet quicunque hec leget, cum quanta impulsione spiritus Iesu ipse, ut indubie teneo, mihi immittebat detestationem presentis temporis et ad scribendum ipse sine cogitatione preambula impellebat" (Prologus primus in Arborem vite).

[2] Er sieht es als eine hl. Amtspflicht an, auf die drohenden Gefahren hinzuweisen und Mittel zur Abwendung derselben anzugeben: „Nostrum est enim bella predicere, vestrum ad arma concite properare. Nostrum est ascendere super speculam montis et visis hostibus dare signum, vestrum audito signo ad loca fugere tutiora. Nos quamvis indigni speculatores simus, longe ante predicta bella advenisse testamur. Vos autem ut digni Christi qui milites estis, abicite opera tenebrarum. Nos si parcimus buccine, vestri rei sanguinis sumus".

„Quia labentis ac perituri seculi perurgere ruinam scripta in evangelio, signa terroresque fatentur, non a fructu operis ociosum existimo: Respicio, qui sim, et clamare confundor; considero, quid debeam, et tacere formido. Imperat silentium inequalitas vite: ratio iudicii ad loquendum impellit" (a. a. O.).

[3] „Imperatores olim pro Christo paupere suae dignitatis tunicam exuentes induerunt eum quasi novum hominem in Silvestro. Nunc autem necesse est, ut nudus ab eis Petrus effugiat" (S. 22 26 in der Kölner Ausgabe des Jeremias-Kommentars).

vite" von neuem; besonders ist es das 5. Buch der „Concordia", welches dem 5. des „Arbor vite" entspricht. Das Aufspüren des „Spiritualis intellectus" der Heiligen Schrift, der Hinweis auf die Zukunft und das Weltende, die Kritik der Zeitverhältnisse in Form der freiesten Allegorie sind beiden Büchern gemeinsam. In der Erzählung des Hexaemeron sind bei Joachim Sonne, Mond und Sterne ein Bild der Kirche mit ihren verschiedenen Ständen und Würden. Die Sonne bedeutet die „Contemplativi", die „cete grandia = reges mundani, qui multos absorbeant, multi tamen pro confessione christiana censentur et fidei catholice defensores existunt"; die guten Fische sind ein Bild des Klerus[1]. Die „bestiae et reptilia" sind Heiden und falsche Propheten, die in der sechsten Zeit kommen werden.

Mit der Einteilung der Weltzeiten übernahm Ubertin von seinem Vorbild auch das Ideal mönchischer Vollkommenheit, welches die vornehmste Frucht des Zeitalters des Heiligen Geistes sein werde. Beide teilen die ganze Weltzeit in drei „status" ein und beziehen sie in ihrem geschichtlichen Verlauf auf die drei göttlichen Personen. Dem Zeitalter des Vaters entspricht der Stand der Verheirateten, dem des Sohnes der Klerikalstand, dem Zeitalter des Heiligen Geistes gehören die Mönche an[2]. Das christliche Zeitalter teilen beide wieder in sieben status[3] nach dem „höheren, geistigen Sinn der Schrift".

„Miseria clericorum" bei Joachim, Ubertin, Dante.

Joachim kennt bereits die im „Arbor vite" in allen Abstufungen wiederkehrenden Klagen über Mangel an klösterlichem Ernst und Eifer, über die wachsende Begehrlichkeit nach Besitz[4].

Simonie und Nepotismus sind die Hauptursache der „miseria clericorum", gegen die schon Joachim mit einer bei ihm seltenen Schärfe gekämpft hatte. Die Kinder der Kirche, welche in den Tagen Konstantins zur Herrin der

[1] Conc. 5, 17.

[2] „In primo statu auctorizatus est a deo patre ordo coniugatorum, in secundo glorificatus est a filio ordo clericorum; in tertio glorificatus est a spiritu sancto ordo monachorum" (a. a. O. 5, 21).

[3] Vgl. S. 84.

[4] „Multi dico sunt nomine monachi, pauci re, dicente domino: non potestis deo servire et mammone, et apostolo: qui volunt divites fieri, incidunt in tentationem et laqueum diaboli" (a. a. O. 5, 37).

ganzen Welt[1] erhoben wurde, seien durch Schuld simonistischer Bischöfe und Priester zu „Kindern Babylons“ geworden. Nicht die Herde, sondern sich selbst würden sie weiden, nicht durch Gott und um seines Lohnes willen, sondern wegen irdischen Gewinns seien sie zum Altare Gottes getreten[2]. Im Anschluß an Klgl 4 vergleicht Joachim den Klerus mit dem gesunkenen Volk des zerstörten Jerusalem; ehemals habe er die geistlichen, königlichen Freuden des hl. Abendmahltisches gesucht, jetzt folge er den Begierden des Fleisches[3]. Fast mit denselben Worten brandmarkte Ubertin[4] 100 Jahre später das gleiche Krebsübel der Kirche, und Dante überwies es ohne Rücksicht der Personen den tiefen „Malebolge“ des achten Höllenkreises zur Bestrafung, wo die Simonisten mit glühenden Sohlen aus vielen Felsenlöchern hervorragen und mit den „Füßen klagen“, weil sie das Höchste, Gottes Gnaden und Amt, zum gemeinen Gelderwerb erniedrigt hatten[5].

Die Berufung auf den höheren, geheimnisvollen Sinn der Heiligen Schrift zum Beleg für die gewagtesten Behauptungen ist seit Joachim typisch geworden. Dieses mystische Verständnis der Schrift sei eine Gabe des Heiligen Geistes, welche den Vollkommenen, d. h. den Mitgliedern des Ordensstandes im dritten Weltalter durch das „Donum contemplationis“ verliehen werde. Dieser unter dem Buchstaben verborgene und nur durch göttliche Erleuchtung vermittelte Schriftsinn ist nach Joachim das sog. „Evangelium aeternum“[6].

---

[1] „Constituta fuit domina totius mundi“ (Conc. 4, 25).

[2] „Non ingredientes per deum ad altare, sed per homines, non intuitu divini lucri, sed obtentu muneris temporalis; neque enim querunt pascere gregem, sed seipsos, nec lactare parvulos sed dominari in plebe“ (a. a. O. 4, 26).

[3] A. a. O. 4, 28.

[4] Vgl. S. 53.

[5] Infern. 19.

[6] Über das „Evangelium aeternum“ bildete sich seit Engelhardt (Kirchengesch. Abhandlungen, Erlangen 1832) eine eigene Literatur. Am wenigsten ist Preger (Evang. aetern. des Joachim von Floris, München 1874) zu gebrauchen, der wieder auf Hahn zurückgeht. Das „Evangelium aeternum“ des Joachim ist nichts anderes, als der unter der Hülle des Buchstabens verborgene, durch den Heiligen Geist vermittelte höhere Sinn der Heiligen Schrift. Dieses ungeschriebene „Evangelium aeternum“ des Joachim bekam durch den „Introductorius in evan-

Ein weiterer gemeinsamer Zug zwischen Joachim und dem Spiritualenführer von Casale ist die seit der Mitte des 11. Jahrhunderts allgemein gewordene Abneigung des Abendlandes gegen das schismatische Byzanz. Der griechische Kaiser wird mit jenem Pharao verglichen, der den Joseph nicht mehr kannte und die israelitischen Knäblein ausrotten wollte. Diese feindselige Gesinnung gegen das Abendland sei besonders seit Karl d. Gr. das Erbteil der oströmischen Herrscher. Die minder strenge Praxis des Morgenlandes in Beobachtung des Zölibates tadelt Joachim als eine „Trübung der Kirche Christi". Das paulinische Wort von der „una uxor" hätten die Griechen „secundum litteram" verstanden und dadurch die lateinische Kirche geschädigt, indem manche Kleriker des lateinischen Ritus, die doch keine rechtmäßige Ehefrau haben könnten, unter Berufung auf die Griechen im Konkubinat lebten.

Wie Jakob vor Esau die Flucht ergriff, so floh das klösterliche Leben, besonders zur Zeit der Gotenherrschaft, nach Italien, wo es durch Benedikt und Maurus zu herrlicher Blüte sich entfaltete und noch jetzt im Orden von Cistercium kostbare Früchte bringe[1].

Zum weiteren Verständniß der durchgängigen Abhängigkeit Ubertins von den joachimitischen Ideen sei noch auf zwei der oben[2] genannten Apokryphen hingewiesen, die zwischen Joachims Tod und Ubertins öffentlichem Auftreten entstanden sind: Das „Oraculum S. Cyrilli" mit der unechten

---

gelium aeternum" des Gerhard von Borgo S. Donnino eine ganz neue Bedeutung: Im Gegensatz zu Joachim versteht Gerhard unter dem „Evangelium aeternum" ein geschriebenes Evangelium, nämlich die drei Hauptschriften des Joachim, dessen „Concordia", „Psalterium", „Expositio in Apoc." Nach ihm ist Joachim der „angelus", mit dessen Predigt der Orden des hl. Franziskus betraut wird. Aus Joachims „Concordia" und dem „Introductorius" des Gerhard exzerpierten die dem Bettelorden feindlichen Pariser Professoren, vorab Wilhelm von St Amour, 31 Irrtümer des „Evangelium aeternum". Wer aus diesem leidenschaftlichen Exzerpt sich ein Urteil über Joachims „Evangelium aeternum" bilden wollte, der betritt einen Seitenweg, auf dem nicht nur Preger, sondern auch Döllinger die richtige Spur verloren. Vgl. Denifles Aufsatz über das „Evangelium aeternum" im „Archiv" I 49 ff.

[1] A. a. O. 5, 49.

[2] S. 72.

Erklärung (responsio) Joachims und das „Buch über die Päpste". Sie bilden eine wertvolle Illustration für die große Popularität jener kritisierenden und reformierenden Klagen, welche Ubertin und Dante, wenn auch in verschiedener Weise, zu den ihrigen machen. Darin sind sie mit Joachim und den Spiritualen einig, daß Nepotismus und wachsende Begehrlichkeit der Kirche an Haupt und Gliedern tiefe Wunden geschlagen haben. Doch in Fragen rein politischer und kirchenpolitischer Natur unterscheidet sich Dante so sehr von Joachim und den Ubertin nahestehenden Kreisen, als er, der „sich selbst Partei war"[1], durch Geist und politische Erfahrung über dem Abt von Floris und dem Mönch von Casale stand. Die von uns erstmals erwähnte Schrift „Intelligentia super Calathis"[2] und manche der pseudojoachimitischen Traktate aus spiritualistischen Minoritenkreisen, in deren Atmosphäre Ubertin sich bewegte, vertreten den einseitigsten kurialistischen Standpunkt. Nach ihnen ist die Kaiserwürde in erster Reihe dem Papst übertragen, aus dessen Hände Laien sie erhalten können (clero specialiter data est, secundarie laicis). Dagegen hat Dante mit hohem Mut an verschiedenen Stellen, besonders in den letzten Gesängen des „Purgatorio" und im 3. Buch seiner „Monarchia", seine Überzeugung mit Übernahme aller persönlichen Konsequenzen dahin ausgesprochen, daß das Kaisertum ohne Vermittlung der Schlüssel Petri von Gott direkt komme.

Eine Analyse der genannten Traktate wird für den ununterbrochenen, geistigen Kontakt zwischen Joachim und dem Spiritualenführer Ubertin Zeugnis geben. Der angebliche Verfasser des ersten Traktats, des sog. „Oraculum S. Cyrilli", soll nach dem Bericht des Jacob de Vitriaco (hist. Orient.) und des

[1] In den großen kirchenpolitischen Kämpfen, die seit dem Sturz der Hohenstaufen Thron und Tiara umtobten, hatten weder Guelfen noch Ghibellinen ein festes Programm mehr. Man kann darum Dante keiner der zwei großen Parteien unbedingt zuweisen. Sein souveräner Geist bildete sich ein subjektives Urteil in all den großen, bewegenden Fragen der Zeit. Darum gibt er sich durch Cacciaguidas Mund das Selbstzeugnis:

„Farà la prova, sì che a te fia bello
Averti fatto parte per te stesso."

Parad. 17, 68.

[2] S. 77.

Arnold Bostius (speculum historiale) im Jahre 1126 zu Konstantinopel geboren sein. Die sterbende Mutter des Sultans von Ikonium, die Christin war, habe den durch Sittenreinheit und Wissenschaft ausgezeichneten Cyrill zu sich gerufen, um ihren Sohn im Christentum zu unterrichten. Im Auftrag des Sultans kam er als Unterhändler zu Alexander III. Ein zweites Mal erschien er als Gesandter des griechischen Kaisers Emanuel Comnenus 1170 in Italien; es war ihm die schwierige Mission geworden, auf der Basis einer politischen Union des Imperiums die kirchliche Union der Griechen zu betreiben. An Stelle des die Kirche hart bedrängenden Hohenstaufen Friedrich Barbarossa wollte der Kaiser von Byzanz das Haupt des christlich-germanischen Reiches werden. Die Gesandtschaft wurde in Benevent zwar höflich empfangen, mußte aber mit dem Danaergeschenk des griechischen Kaisers unverrichteter Dinge wieder umkehren, da der Papst in der Frage des Imperiums, die „so hoch, so gefährlich und verwickelt sei", nicht unterhandeln könne[1]. Auch hege Rom gar nicht die Absicht, das wieder zu vereinigen, was des Kaisers Vorgänger getrennt hätten. — Infolge von Differenzen mit dem Patriarchen von Konstantinopel begab sich Cyrill auf den Berg Carmel, wo er einen griechisch sprechenden Prior fand. Hier habe er von Maria und dem hl. Basilius seine Orakel erhalten. Das ihm angebotene Patriarchat von Jerusalem schlug er aus und starb am 6. März 1200 als Prior seines Klosters.

Oraculum Cyrilli.

Das unter seinem Namen bekannte „Oraculum divinum evangelicum"[2], das Cyrill aus Engelshänden auf zwei silbernen Tafeln bekommen habe, besteht aus zwölf dunkeln, jeder oder keiner Auslegung fähigen Nummern. Lange und zäh hat man an diese Dichtung aus der Mitte des 13. Jahrhunderts geglaubt. Der berühmte Arzt Arnold von Villanova stellte sie über das Evangelium (1297), eine Überschätzung, die ihm 1316 in Tar-

[1] Baronii annal. eccl. ad ann. 1170.

[2] Das „Oraculum" liegt in einer seltenen Ausgabe des Philipp a SS. Trinitate (Lugdun. 1663) vor; ein Exemplar fand der Verfasser in der Bibl. Barberini in Rom vor, wohin es durch den Erzbischof Antonius Barberini von Reims gekommen zu sein scheint. Diese Ausgabe enthält auch den weiter unten zu besprechenden „Liber de Pontificibus" des Joachim.

ragona eine kirchliche Zensur zuzog[1]; der kühne Volkstribun Cola di Rienzi berief sich im Ernst auf sie und stellte die zwei silbernen Tafeln Cyrills mit den zwei Steintafeln des Moses in Parallele. Der lateinische Text legt öfter die Vermutung nahe, daß das „Oraculum" ursprünglich griechisch verfaßt war.

Die beigegebene „Responsio" Joachims auf das Orakel ist wohl etwas später zu datieren als letzteres: sie gehört der Zeit Bonifazius' VIII. und der Spiritualenbewegung an. Es ist derselbe Ideenkreis, der uns auch bei Ubertin und Dante begegnet, nur mit dem Unterschied, daß letztere ihrer Kritik eine konkrete, gemeinverständliche Form geben, während der Verfasser des „Oraculum" und der „Responsio" das bequemere und vorsichtigere Gewand von Vatizinien vorzog, welche seit Joachim mit Vorliebe in Gestalt apokalyptischer Bilder auftreten. Bezeichnend hierfür ist das „Oraculum IV", welches an den apokalyptischen Drachen erinnert, dem Dante in der Vision des Wagens eine bedeutungsvolle Rolle zuweist[2]: „Tunc draco ille magnus surgens de fovea, flatus adurens; et leo ipse ferox cauda blandiens altercati iam dudum ad invicem statuent mutuo duellum committere hoc pacto, ut solus praepotens laurea fungatur post palmam: aries autem bicornis cum Galliae sceptro versatili, cernentes astute Leonem triumphum non assequi ex trophaeo, irritabunt certamen quorundam verborum sophismate. Paulo post catulus Leonis in classe apprehendetur et vinculis ferreis vincietur ad tempus et tempora. Leo quoque post modicum morietur, et draco post illum intumulabitur: Draconitae vero detinebunt catulum diligenter."

Wenn es zulässig ist, bei diesem wirren Text an eine bestimmte geschichtliche Episode als Hintergrund zu denken,

---

[1] Viage litterario a las Iglesias de España 19, 321.

[2] Purgat. 32, 130:

„Poi parve a me che la terra s'aprisse
„Tr' ambe le rote, e vidi uscirne un drago
„Che per lo carro su la coda fisse."

Dieser Drache ist ein Symbol Satans, der die göttliche Schönheit des Wagens d. i. der Kirche Christi durch Begehrlichkeit (cupidigia) und Besitz des Temporale getrübt hat; von ihm sagt Brunone Bianchi in seiner Dante-Ausgabe „altera e perverte il fondamento dell' edifizio di Cristo".

so dürfte die Beziehung auf den lange und heftig geführten Kampf zwischen Friedrich II. und Innocenz IV. (duellum inter draconem magnum et leonem ferocem) am nächsten liegen. Damit wäre auch ein wichtiger Anhaltspunkt für die Datierung des Orakels gewonnen. Am 17. Juli 1245 wurde Friedrich II. trotz der wortreichen Verteidigung seines Kammerrichters Thaddäus von Suessa (= quorundam verborum sophismate) durch päpstlichen Schiedsspruch in Lyon der kaiserlichen Würde für verlustig erklärt und starb fünf Jahre später, einsam und verlassen, am 13. Dezember 1250 zu Fiorentino; bald folgte ihm der Papst im Tode nach, am 13. September 1254 in Neapel (= Leo post modicum morietur, et draco post illum intumulabitur). Der Satz: „Draconitae vero detinebunt catulum diligenter" wäre sodann ein Hinweis auf die staufenfeindliche Politik der französischen Päpste Urbans IV. (Jakob Pantaleo von Troyes) und Klemens' IV., welche dem „catulus leonis", dem jungen Konradin, die sizilische Krone verweigerten und sie dem Karl von Anjou anboten. Statt des „giftigen regulus", wie Klemens IV. den unglücklichen Enkel Friedrichs II. bezeichnete, ward eine unheilvolle französische Drachensaat auf den Boden Siziliens und Neapels ausgestreut. — Nach dieser Interpretation des Orakels, welches den Tod des Kaisers und Innocenz' IV. kennt, von der Hinrichtung des jungen Konradin 1268 aber noch nichts zu wissen scheint, wäre die erste Redaktion des „Oraculum S. Cyrilli" und der „Responsio Joachimi" zwischen 1254 bis 1268 zu suchen.

Die beständige Klage Ubertins und Dantes über Nepotismus und Verweltlichung in den höheren geistlichen Kreisen findet im „Oraculum" wiederholten Ausdruck, so z. B. im Orac. III: „Vae coronae superbiae brutorum calcibus conculcandae. Unde superbia nisi ex sanguine distillante? Cum stillae cessaverint, non rubescet corona, sed livida conculcabitur. Vae sponso gloriose sertato et ad sonitum cymbali exultanti: et vae sponsi confratribus, malis punicis laureatis. Sponsus virginem sponsam prostituet et fratres ingredientur in eam: Ipse iniquus ministros habebit iniquos, fornicantes cum sponsae virginibus: et sponsus etiam suae sponsae dotes obliviscetur propter crassitudinem et divitias monilium sponsae suae, ac ornamen-

torum et munerum caeterorum, quibus delectabiliter perfruetur in thalamo. Ornabit thalamum, dilatabit templum, numerum militum ampliabit, et necessarios praeditabit sponsae suae divitiis, non opibus haereditariis. Lilia et flores ex pratis virginis longe lateque diffusis carpentur, quibus solita est ornari: sponsus vero cum caeteris paranymphis vacabit supervacuis, et quieti sufficient ei thalami purpurati, equites phalerati, calices aureati, pueri variati. Hortus sponsae spinis tribulisque implebitur, sponsus autem pigritiam in ludo catulorum laetabitur . . . regulus conabitur cavernam diruere . . . reguli quoque iurata progenies matrem vexabit post ipsum, non sine fratrum duorum sanguine; sed incantationem carmina ipsa sciens virus emissi vulneris partim infundet aliquando . . . coluber quoque, aspis et anguis Virginem mordebunt ad tempus."[1]

Liber de Pontificibus.

Einem verwandten Ideenkreis gehört auch der bereits erwähnte[2] „Liber de Pontificibus sive Praedictiones venerabilis Joannis Joachim abbatis Florensis" an. Dieser pseudo-joachimitische Traktat ist lateinisch und italienisch verfaßt und öfter gedruckt worden[3]. Er besteht aus 30 Weissagungen, die

[1] Die willkürlich gekünstelte Interpretation des Philipp a SS. Trinitate zu dem mit Joachims Namen kolorierten „Kommentar des Orakels" ist ganz wertlos: Er glaubt nicht nur an die Echtheit beider, er legt auch den ganzen Text zu Gunsten seines Karmelitenordens zurecht, der „wie eine Sonne vom Orient zum Occident herüberkam". Die Tendenz des Orakels (vgl. Orac. III S. 93) und die Hinweisung auf absichtlich dunkel gehaltene Ereignisse lassen keinen Zweifel darüber, daß der Verfasser den joachimitischen Spiritualenkreisen Italiens nahe steht, vielleicht selbst ein Minorit ist, dem die Ausgestaltung des Temporale und das Wachsen der Begehrlichkeit und Laxheit innerhalb des Welt- und Ordensklerus ebenso verhaßt war wie jede Fremdherrschaft, unter der die Halbinsel politisch stand.

[2] S. 72.

[3] Vaticinia sive Prophetiae abbatis Joachimi et Anselmi Episcopi Marsici — Profetie dell' abbate Gioachino e di Anselmo Vescovo Marsico. Schon oben (S. 73) wurde einer Ausgabe joachimitischer Weissagungen gedacht, welche 1646 in Venedig durch Christ. Tomassini erschien. Außerdem lag dem Verfasser noch eine ältere und jüngere Ausgabe des Liber de Pontificibus vor: Die des Paschalinus Regiselmus, Venet. 1589, und jene des Philipp a SS. Trinitate, Lugdun. 1663. Merkwürdigerweise wagte keiner der Herausgeber an der Echtheit der 15 ersten joachimitischen

zur Hälfte dem Joachim, zur Hälfte einem fingierten Bischof Anselm von Marsico zugeschrieben werden. Bis ins 15. Jahrhundert herab bildeten sie ein reichhaltiges Repertoir für zahlreiche Winkelpropheten, die ihre politischen und religiösen Hoffnungen und Enttäuschungen in das bequeme Gewand von Vatizinien kleideten. Unter ihrer Hand nahm der Text eine immer wechselnde, den Verhältnissen angepaßte Gestalt an, wie ein Vergleich der Drucke und Handschriften beweist. Paschalinus Regiselmus, der die Ausgabe vom Jahre 1589 in Venedig besorgte, spricht von acht Manuskripten und sieben Drucken, die ihm vorlagen; doch seien die Varianten so zahlreich gewesen, daß er „bei der Herausgabe hätte verzweifeln mögen". Dennoch glaubte er an die Echtheit des Textes und sogar an jene der symbolischen Figuren und Zeichnungen, die er in einer „300jährigen" (?) Handschrift vorfand, welche einst dem Astrologen Anton. Maggini von Padua gehörte: Text und Bilder stammten nach P. Regiselmus von Joachim! Auch Philippus a SS. Trinitate versichert, daß die roh gezeichneten symbolischen Figuren seiner Ausgabe von 1663 bereits in den Handschriften vorlagen.

Innere Gründe zwingen uns, den Ursprung des pseudojoachimitischen Papstbuches nicht vor dem Pontifikate Klemens' V. zu suchen, der den Sitz der Kurie bleibend nach Avignon verlegte. Beim dritten Vatizinium findet sich das an Ubertin[1] erinnernde Bild eines Amboß mit zwei Hämmern und das eines Papstes, der in der rechten Hand die Schlüssel trägt und das Haupt zurückzieht vor einem, der mit einem Knüttel schlagen will. Die Aufschrift lautet: „Duros corporis sustinebit

---

Weissagungen zu zweifeln, wie sie auch für die 15 letzten Nummern die Autorschaft eines erdichteten Bischofs Anselm von Marsico gläubig annahmen. Der unter dem Pseudonym „Anselm von Marsico" sich verbergende „Prophet" wollte die 15 ersten, dem Joachim zugeschriebenen Vatizinien um ebensoviele Nummern weiterführen, hatte aber eine schwierigere Aufgabe, als der unechte Joachim, der nur bereits Geschehenes zu verkünden hatte. Daher erklärt sich auch das ganz unverständliche Kauderwelsch der 15 letzten, dem Anselm von Marsico zugeschriebenen Vatizinien.

[1] Arbor vite 5, 3.

labores . . . semper in tribulatione vives, quamvis parvum[1]. Im Vaticinium V erscheint das Bild eines Fuchses, der zum Sprunge nach einer auf einem Throne liegenden Tiara ausholt mit der Aufschrift: „Vox vulpina perdet principatum" (Abdankung Cölestins, dessen „gran rifiuto" dem Nachfolger Bonifazius VIII. den Weg zum Pontifikate bahnte?). Das sechste Vaticinium zeigt uns einen Wolf, von einem Fuchs und Wolf umgeben. Ein Papst versucht mit einem Dreizack eine am Boden liegende Taube (Symbol der Spiritualen)[2] mit einem Ölzweig im Schnabel zu töten. Hinter dem Papst liest ein Mönch in einem Buch die Worte: „Fraudulenter intrasti, potenter regnasti, gemens morieris"; gegen den Papst schreitet ein Gallier (Bonifazius VIII. und Philipp von Frankreich). Das siebte Vaticinium könnte chronologisch auf Benedikt XI. gedeutet werden, obwohl die Worte: „Viri fortes invidia orbabuntur" nicht ohne Zwang zu interpretieren wären. Doch haben wir bereits davon sprechen müssen[3], wie auch Ubertin gerade über diesen Papst maßlos heftig und unbillig urteilt.

Ganz unverhüllt ist die nächste Allegorie auf die Verlegung der päpstlichen Residenz nach Frankreich: Ein Papst verläßt die Kirche, an deren Türe eine trauernde Jungfrau sitzt (= Kirche der Stadt Rom!). Die Worte: „Corrumpens lucidissimas stellas" weisen auf die vom Papste vollzogene Auf-

[1] Philippus a SS. Trinitate, der auch an die Echtheit des joachimitischen „Liber de Pontificibus" glaubte, deutet die Symbole auf Honorius IV, der in S. Sabina auf dem Aventin sich gegen den Senat verschanzte, aber vor den Ghibellinen weichen mußte. In der Ausgabe des P. Regiselmus fehlt das Bild des Amboß mit Hammer; die Aufschrift heißt: „Duros corporis sustinebit labores." Regiselmus hat überall stark gekürzt. Immerhin ist das Festhalten an der Autorschaft Joachims bei den Herausgebern von 1589 und 1663 noch eher verständlich, als der kürzlich gemachte Versuch, die Echtheit der Malachias-Weissagungen über die Päpste zu verteidigen. (Maitre, la prophétie des Papes attribuée a S. Malachie. Étude critique, Beaune 1901. Das Buch zählt 864 Seiten!)

[2] Für das Symbol der Taube war ebenfalls Joachim den Spiritualen vorbildlich: „Donec egrediatur ea (i. e. ecclesia, symbolisiert durch die Arche) columba aut quasi altera Judith spiritualis" (3, 12). Auch bei Ubertin (5, 7, fol. 4) ist von „der Taube der Armut" die Rede, deren Flug jetzt gelähmt sei.

[3] S. 63 64, A. 2.

hebung des Tempelordens und dessen tragisches Ende unter den Augen des Papstes. Dieses Vatizinium enthielte also eine Billigung des Ordens und die schärfste Verurteilung eines Prozesses, über dessen Einzelheiten der berühmte Theologe Agidius Colonna sagt, daß sie eine „Entdeckung der Schlauheit des Königs" seien, und der Dominikaner Peter de la Palu (de Palude) die Bemerkung macht, daß die Leugnenden und nicht die Gestehenden die Wahrheit sagten.

Auf die 15 + 15 Vatizinien über die Päpste folgt noch eine „Weissagung gegen die Türken" in lateinischer und italienischer Sprache. In der Ausgabe des P. Regiselmus findet sich am Schluß auch noch der osmanische Text. Dieses „Oraculum Turcicum" verheißt der vom Islam schwer bedrückten Christenheit baldige Erlösung. Die Zeitangabe der verkündigten Befreiung ist durch eine nichtssagende Zahlensymbolik umgangen. Die Vernichtung des Halbmondes wird einem kommenden mächtigen Christenfürsten zugeschrieben. Der Inhalt des Orakels und die von P. Regiselmus verzeichnete Legende von einem wunderbaren Traum, den der Eroberer von Konstantinopel, Muhamed II., in der dem Falle der Stadt vorausgehenden Nacht gehabt haben soll, sind ein Beweis dafür, daß diese „Weissagung gegen die Türken" erst durch den Verlust von Konstantinopel und das Aufhören des griechischen Kaiserreiches veranlaßt wurde[1]. Oraculum Turcicum.

Das Resultat unseres Exkurses über das „Papstbuch" läßt sich dahin formulieren, daß der Liber Joachimi de Pontificibus eine mit Joachims Namen ausgestattete Schrift ist, welche die kirchenpolitischen Anschauungen wiederspiegelt, wie sie seit Cölestins V. Abdankung in ghibellinischen Kreisen vorherrschten. In der ausge-

[1] Text des Oraculum Turcicum: „Imperator noster veniet, ethnici principis regnum capiet, rubrum quoque pomum capiet, in suam potestatem rediget: quod si in septimum usque annum Christianorum gladius non insurrexit, usque ad duodecimum annum eis dominabitur: domos aedificabit, vineas plantabit, hortos sepibus muniet, liberos procreabit, post duodecimum annum, ex quo rubrum pomum in illius potestatem redactum fuerit, apparebit Christianorum gladius, qui Turcam quoque versum in fugam aget."

prägt politischen Tendenz der Abhandlung kommt der Umschwung der Gesinnung zum Ausdruck, welche selbst in Italien der Kurie gegenüber sich vollzog, seitdem die Päpste durch ihren Weggang nach Avignon die Siebenhügelstadt zur Witwe gemacht hatten. Unter dem Symbol der Taube erhoben die joachimitischen Spiritualenkreise ihre Klage über Verweltlichung der Kirche, über Verachtung der vollkommenen Armut, welche der Heilige von Assisi zur Braut sich erkoren; die politisch Unzufriedenen gaben ihrem Mißbehagen über die Kämpfe zwischen Kurie und weltlichen Herrschern unverholenen Ausdruck: beide Richtungen kommen im „Liber de Pontificibus" zur Geltung, wo Joachim von Floris und ein erdichteter Bischof Anselm von Marsico zu Wortführern ernannt werden. So ist das „Papstbuch Joachims" ein weiterer Beitrag für das ununterbrochene Ansehen, dessen sich Joachims Ideen seit mehr als 100 Jahren in allen Kreisen erfreuten, die bald aus reinem Eifer, bald aus revolutionär-egoistischem Streben mit den bestehenden kirchlichen und sozialen Verhältnissen unzufrieden waren. Sie alle schöpften teils absichtlich teils unbewußt aus jener Quelle, welche der kalabrische Mönch mit seinem Seherstab aus dem Felsen geschlagen hatte, deren Wasser selbst im dürren Sand des 14. Jahrhunderts mit seinen Kämpfen nicht vertrockneten. Die fratizellischen Schwärmer wie der zürnende Dante, Ubertin wie die unbesonnenen Eiferer für das hohe Ideal des hl. Franziskus, aszetische Klosterbewohner wie der geniale politische Träumer Cola di Rienzi, sie alle haben daraus getrunken, doch mit ganz verschiedener Wirkung, entsprechend der Tendenz und Fassungskraft ihrer Geistesgefäße. Um ihren eigenen Worten mehr Nachdruck und Gewicht zu geben, riefen sie gerne die Autorität Joachims und seiner apokalyptischen Bilder und Allegorien an. Dabei machen wir die Beobachtung: Je unbedeutender die Persönlichkeit der Kritiker und Reformatoren ist, um so ängstlicher hüllen sie sich in Joachims Prophetenmantel, um so abhängiger sind sie im Gebrauch seiner Allegorien und Bilder, um so heftiger und maßloser ist oft ihre Sprache. Weder bei Joachim, der sozusagen unter den Augen des Apostolischen Stuhles schrieb, noch bei Dante, dessen zürnende Worte zwischen der Kirche und ihren menschlichen Organen

zu unterscheiden wußten, begegnen wir jenen übertriebenen, krassen Schilderungen vom Verfall der Kirche und der Hierarchie, wie sie in der Sprache maßloser Zeloten und joachimitischer Spiritualenkreise üblich waren. Schon bei Ubertin, der doch im Grunde nur gegen eingeschlichene Laxheiten und für die Beobachtung der vom hl. Franziskus geübten vollkommenen Armut im Orden eintreten wollte, vermissen wir gar oft die Besonnenheit des berufenen Reformators; man denke nur an sein Urteil über Bonifazius VIII. und Benedikt XI. Derartig heftigen Reflexionen begegnen wir in Joachims echten Schriften nicht, um so mehr aber in der apokryphen Joachimsliteratur[1]. — Die eigentümlich gefärbten Reformideen (Rückkehr zur apostolischen Einfachheit, Abneigung gegen das germanische Imperium, Erwartung eines „papa angelicus", eine dem Danteschen Veltro und Dux (Messo di Dio) entsprechende Gestalt[2], wie sie von Joachim und der nach ihm genannten Literatur der Spiritualenbewegung gehegt wurden, übten nicht nur bis auf Dante herab großen Einfluß aus, selbst im 15. und 16. Jahrhundert war deren Popularität noch lebendig.

Dafür spricht ein im März 1516 neu herausgegebenes, dem Bischof Anselm von Bochturnino von Padua gewidmetes Werk „De magnis tribulationibus et statu ecclesiae", das unter dem Namen der Telesphorus-Prophetie bekannt ist und auch in Deutschland unter diesem Namen ein solches Ansehen erlangte, daß Heinrich von Langenstein (De Hassia) gegen das erdichtete Vatizinium mit seinem „Antitelesphorus" auftrat[3]. Ein Augustinereremit Silvester Mencius de Castelione Aretino gab den

„De magnis tribulationibus et statu ecclesiae" oder die Telesphorus-Prophetie.

[1] Die heftigen Anklagen gegen die Kirche, welche Döllinger (Kleinere Schriften 521) zusammenstellt, sind nicht den echten Schriften Joachims, sondern dem unterschobenen Jeremiaskommentar entnommen.

[2] Der 500jährige Streit, welcher über die Bedeutung der Danteschen Veltro-Allegorie und dem mit ihr verwandten Dux (Purgat. 20, 10—15, 33, 43) geführt wird, kann und soll hier nicht nochmals diskutiert werden. Die umfangreiche Literatur ist bei Scartazzini (Com. II 804) und neuerdings bei Kraus, Dante S. 469 übersichtlich zusammengestellt. Vgl. auch unsere Bemerkung S. 53 54. Den Ausführungen Bassermanns über den Veltro (Neues Heidelberger Jahrbuch 1901/02, 95) kann ich mich nicht anschließen.

[3] Pastor, Geschichte der Päpste I 128, III 163.

Traktat als das Werk eines angeblichen Eremiten Telesphorus de Cusentia provinciae Calabriae im Jahre 1516 heraus. Im gleichen Jahre erschien auch eine Ausgabe des Fr. Rusticianus bei Lazarus de Soardis in Venedig[1]. Der unbekannte Verfasser — wir nennen ihn ebenfalls Telesphorus — erhebt zwar keinen Anspruch darauf, selber als Prophet zu gelten und unterwirft sich dem Urteil der hl. römischen Kirche[2], aber um so unbedingter gelten ihm Joachim und besonders das Orakel Cyrills als Organe des Heiligen Geistes, der durch sie die Zukunft der Kirche vorhergesagt habe[3]. Neben dem Orakel Cyrills und Joachims „Concordia" und Apokalypse werden alle oben genannten unechten Schriften Joachims, auch ein Buch Joachims „De consolatione"[4] öfter als Autoritäten zitiert. Als weitere Vorlagen benützte Telesphorus mehrere Chroniken, das 5. Buch des „Arbor vite" Ubertins, die Schriften eines Raynerius, Methodius, die Vatizinien der Sibyllen, des Dandalus, Merlin etc. Telesphorus spricht auch von einem Mitarbeiter, der geeignete, auf die Zu-

---

[1] So zahlreich die Telesphorus-Handschriften sind, so selten sind die Drucke. Verfasser fand solche in Rom (Casan.), Florenz (Nationalbibl.); den nachstehenden Zitaten ist die Venetianische Ausgabe des Druckes von Lazarus de Soardis zu Grunde gelegt. Die Druckerlaubnis des Patriarchen von Venedig ist unter dem 24. Oktober 1515, die des Inquisitors unter dem 19. Oktober 1515 erteilt. Daher mag die Ansicht kommen, es existiere eine Telesphorus-Ausgabe vom Jahre 1515 (vgl. Pastor, Geschichte der Päpste I 128, III 163).

[2] „In omnibus me subicio correctioni sancte Romane ecclesie, protestans quod non sum propheta nec filius prophete."

[3] „Verba spiritus sancti porrecta dicto Cirillo . . . hec (dicit) spiritus sanctus" (= orac. Cyrilli). So und ähnlich an zahlreichen Stellen. Bisweilen hat Telesphorus den Joachim fast wörtlich, doch mit wenig Geschmack kopiert. So erzählt der Kalabrese in seiner Erklärung zur Apokalypse, wie er nach jahrelangem Meditieren über eine ihm besonders tief und geheimnisvoll erscheinende Stelle (1, 10: „fui in spiritu dominica die") an einem Ostermorgen durch eine Erleuchtung das Verständnis erhalten habe. Fast mit denselben Worten weiß auch Telesphorus von einer Engelserscheinung zu erzählen, die ihm an einem Ostermorgen — doch im Schlafe! — die Fragen über die Ursachen und die Dauer des Schismas gelöst habe. Die Parallelstellen finden sich Telesphorus fol. 8b und Joachimi Expos. in Apoc. fol. 39b in der Venetianischen Ausgabe des Franziscus Bindoni vom Jahre 1527.

[4] S. 72.

kunft deutende Stellen aus obigem buntem Schriftenzyklus mit ihm aushob (Invenimus enim ego Fr. Theolosphorus et socius meus carissimus Fr. Eusebius). — Die Abhandlung, in welcher Schrifttexte und deren Erklärung nach joachimitischen Quellen mit eigenen Zusätzen und Gebeten abwechseln, zerfällt in zwei ungleiche Teile; der erste trägt die Überschrift „De magnis tribulationibus"; doch ist es unmöglich, die ursprüngliche Fassung wieder zu erkennen: so sehr hat Fr. Rusticianus die sehr verschiedenen, ihm vorliegenden Texte umgearbeitet und verkürzt, daß man Rusticians „Prolog" von den Zugaben aus Telesphorus nicht mehr unterscheiden kann[1].

Der zweite Teil beschäftigt sich hauptsächlich mit dem großen Schisma und dessen Ursachen, wahrscheinlicher Dauer und den darauf folgenden göttlichen Strafgerichten[2]. Den Schluß bilden Weissagungen über den Antichrist und echt spiritualistische Betrachtungen über die Weltzeiten, den „papa angelicus" und die letzten Zeiten. Der ganze Traktat wurde 1386 verfaßt, wie Telesphorus wiederholt bemerkt.

Seinem ganzen Inhalt nach ist er ein „später Ableger des üppig wuchernden Spiritualentums zur Zeit des großen päpstlichen Schismas", das den düstern, zeitgeschichtlichen Hintergrund bildet. Auch die Bestgesinnten gerieten in Zweifel, ob sie dem mächtigen französischen Gegenpapst Robert von Genf (= Klemens VII.) oder dem durch seine Härte mißliebig gewordenen römischen Papst Urban VI. (1378—1389) Obödienz leisten sollten. Die von Ludwig d. B. vollzogene Einsetzung des Petrus de Corbario als Gegenpapst war im Vergleich zu

---

[1] „Addidi sane paucissima locis opportunis, obscura vero eiciens ex his, quae clara erant; ista decerpsi et nihil de proprio capite vaticinatus, ea dumtaxat pono que illi dicunt vel dicere velle videntur."

[2] „Incipit libellus Fr. Theolosphori . . de causis, de statu, de cognitione et fine instantis ultimi scismatis et tribulationum futurarum maxime tempore futuri regis aquilonis usque ad tempus futuri pape vocati angelici pastoris et regis Franciae futuri imperatoris post imperatorem Alemanum. ." Damit dürfte der Zweifel, ob Telesphorus auch einen Traktat „De causis, de statu, de cognitione et fine instantis ultimi scismatis" geschrieben habe, endgültig gehoben sein. Dieser Traktat: „De causis . . . scismatis" ist eben ein Teil der als Telesphorus-Prophetie bekannten Abhandlung „De magnis tribulationibus et statu ecclesie".

diesem Schisma nur ein kurzes freventliches Spiel gewesen[1]. Silv. Mencius und Fr. Rusticianus, die Herausgeber vom Jahre 1516, stehen beide in dem von ihnen weiter oder kürzer überarbeiteten ersten Teil des Telesphorus-Traktates mit ihrem kalabrischen Eremiten ganz unter dem Eindruck von der baldigen Ankunft des Antichrists. Wie Ubertin im „Arbor vite“[2] von einem „antichristus mysticus“ und „apertus“ spricht, so hat auch hier der wirkliche Antichrist einen geistigen Vorläufer (antichristus verus et mysticus)[3]. Dieser geistige Antichrist wird ein falscher Papst von deutscher Herkunft sein, den ein deutscher Kaiser durch List und Betrug wählen und als Haupt der Gottlosigkeit einsetzen wird[4]. Silv. Mencius will aus seinen Telesphorus-Studien auch wissen, daß das deutsche Kaisertum bald ganz aufhören und ein neues, großes Schisma eintreten werde, eine kirchenpolitische Perspektive, wie sie am Anfang des 16. Jahrhunderts nicht gar zu ferne lag. Sein Pessimismus erwartet im Hinblick auf so manche Mißstände der Hierarchie das Ende der Kirche und der Zeiten[5]. Schärfer als Ubertin gegen die Kommunität, geht Silv. Mencius gegen die „vaccae pingues“ seiner Zeit vor. Der Augenblick sei gekommen, wo das Gericht am Hause Gottes seinen Anfang nehme zur Strafe dafür, daß Knaben, Unwissende und Unwürdige in die kirchlichen Ämter und Würden eingedrungen seien. Die zeitliche Herrschaft der lateinischen Kirche werde fallen, wie das römische und griechische Kaisertum gefallen sei. Der Klage des Telesphorus über zu häufige und zu leichtfertige Verhängung der Exkommunikation[6] fügt er noch eine weitere hinzu, den Tadel

[1] „Per Petrum de Corbario ordinis minorum fuerit aliqua turbatio, quae tamen non ponitur per cronicas inter scismata propter brevitatem temporis ipsius“ (Telesph.).

[2] 5, 11 12.

[3] Statt „antichristus mysticus“ hat die Ausgabe des Rusticianus irrtümlich „mixtus“.

[4] Antichristus misticus erit quidam pseudopapa Germanus origine.

[5] Si nutrimentum fluit ad unum membrum ita, ut enormiter ingrossetur et alia nimia attenuatione demacerentur, non potest diu vivere: sic in corpore ecclesie, si superiores fiant ita graves attractione substantiae, quod inferiores vix possint prae inopia a se sustinere. Hoc est signum propinquae ruinae.

[6] Hodie pro levi occasione et quacunque levissima anathematizatur delinquens (Telesph. S. 12).

über die Sucht, andere zu verketzern (aliqui leviter nimis alios hereticos dicunt, quos tamen nondum hereticare noverunt). — Nach der von Fr. Rusticianus redigierten Fassung des ersten Teiles des Telesphorus wird das letzte Schisma durch drei Gegenpäpste eingeleitet werden, durch einen italienischen, griechischen und deutschen Pseudopontifex[1]. Ein schlechter deutscher Kaiser werde sich mit den Türken und Heiden verbinden, Rom verwüsten, Kirchen und Klöster plündern, die Engelsburg zerstören und die leoninische Stadt dem Erdboden gleich machen. Während dieser vierjährigen Verfolgung wird der rechtmäßige Papst sterben und eine einjährige Sedisvakanz eintreten. Jetzt erfolgt, wie ein Deus ex machina, die Wahl des „papa angelicus" und der Tod des nordischen (= deutschen) Fürsten, so daß der Kaiserkrönung des französischen Königs — das ist der Hauptpunkt des ganzen Weissagungsprogramms — nichts mehr im Wege steht! (Nach der Telesphorus-Prophetie erwartete man um 1390 einen neuen Kaiser, Friedrich III., der dem Schisma ein Ende machen werde.) Damit erfolgt endlich die seit Jahrhunderten erwartete, dem Danteschen Veltro zugeschriebene durchgreifende Reform von Welt und Kirche, der Verzicht der Prälaten auf alle weltlichen Güter, die Gründung eines neuen Mönchsordens, der alle früheren an Heiligkeit übertreffen wird. Zwölf apostolische Männer aus diesem Orden werden durch ihre Predigt die Welt bekehren mit Ausnahme der Juden. Der „papa angelicus" wird mit einem neuen französischen Kaiser den letzten Kreuzzug unternehmen: Jerusalem wird bis zu den Tagen des Antichrists in der Hand der Christen bleiben. Es erfolgt die Verkündigung eines neuen Weltfriedens, die Union der Griechen mit dem Papst, der zwar arm an Besitz, aber reich und mächtig an Ansehen sein wird.

Das ist das Veltro-Ideal in gallischer Färbung, wie es in der Phantasie des französisch gesinnten Mönches sich gestaltet hat. Die so oft getäuschten und auch von den Konzilien nicht realisierten Reformerwartungen setzen ihre Hoffnung nicht mehr auf die von Joachim verkündigten „Mönche im Zeitalter des Heiligen Geistes und die zwölf kommenden apostolischen Männer"

[1] Germanorum omnium pessimus, et erunt singuli ad invicem compugnantes et omnes contra verum papam.

noch auf die Mendikanten des Jeremias-Kommentars, sondern auf einen französischen König und einen neuen, kommenden Orden[1]. Nicht nur abweichend von der Idee des Danteschen Veltro, auch im Gegensatz zu den kirchenpolitischen Anschauungen des Isaias- und Jeremias-Kommentars erwartet der Telesphorus-Traktat alles Heil von Frankreich. Der spiritualistisch gesinnte Verfasser des Jeremias-Kommentars warnt noch die römische Kurie vor dem Anschluß an Frankreich und Deutschland; Frankreich sei ein schwaches Schilfrohr, das dem die Hand durchbohrt, der sich darauf stützt; Deutschland aber werde Gallien und die Kirche zugleich bedrücken[2].

---

[1] Über die unechten Kommentare zu Jeremias und Isaias vgl. S. 81, 2. Der Jeremias-Kommentar erwartet noch das Heil von den „duo ordines futuri", die hier ganz unzweifelhaft auf den Franziskaner- und Dominikanerorden abheben, die selbst nach ihrer äußeren Tracht geschildert werden (... corvus unicolor, columba discolor, in seipso datur intelligi, quod ordines eorum diversi erunt quoad habitum, non quoad animum, S. 77 78 80 der Kölner Ausgabe 1577). Dieser Hinweis allein genügte, um den Ursprung des Kommentars nach Joachim zu erweisen. Auch der Isaias-Kommentar verrät sich selber als pseudojoachimitisch: Er ist eine gegen Friedrich II. gerichtete Kampfesschrift, die so unvorsichtig ist, im Namen Joachims schon diesen kommenden, kirchenfeindlichen Fürsten mit Namen prophetisch einzuführen: „Unde in Silvestri vaticinio de Federico secundo et eius posteris legitur (S. 4). Unde et Merlinus de Federico secundo" (fol. 47b); ebenso ist folgende Stelle auf Friedrich II. zu beziehen: „Inter ceteros infidelium satrapas nullus erit pupillo regni diebus eius atrocior, utpote qui matris ecclesie lactibus alitus contumax illi fuerit ut ingratus" (fol. 48b in der Venet. Ausgabe des Lazarus de Soardis 1517). Auch folgende Stelle zeigt, daß der Verfasser des Kommentars erst nach Joachims Tod schrieb: „Tempus Sedechie regis tangit concorditer presentem generationem inceptam anno MCCI post obitum Celestini" (fol. 34). Gemeint ist Cölestin III. († 1198). Wie kläglich die Weissagungen der Zukunft von der Geschichte Lüge gestraft werden, zeigt sich an der Verheißung, daß ums Jahr 1390 (1300 + 90) die Kirche einen großen Triumph feiern und die Bekehrung aller Heiden und Juden erfolgen werde (prostrabitur prorsus mundi superbia et humilitas ecclesiastica attolletur conversis ad deum quibus libet infidelibus gentibus et iudeis (fol. 30).

[2] „Nihil habebis prosperum; ... ab Alemanio et Francis fulta ecclesia noscitur. Videat Romanum capitulum, si non fiet eis arundineus baculus potentia Gallicana, cui si quis innititur perforat manus eius" (S. 46 57 78 der Kölner Ausgabe des Jeremias-Kommentars).

Durch den zweiten Teil der Telesphorus-Prophetie (de causis ... et de fine scismatis) zieht sich wie eine schwarze, von Blitzen kommender Strafgerichte zerrissene Wolke die Klage über Simonie und Begehrlichkeit innerhalb der Kirche. Durch Reichtümer und weltliche Herrschaft (ex abundantia divitiarum et exercitio dominii temporalis) sei das Verderben gekommen, welches selbst an dem Mendikantenorden nicht spurlos vorüberging. Darum würden alle bisher bestehenden Orden aus der Kirche verschwinden und ein ganz neuer, weit vollkommenerer durch die Kraft des Heiligen Geistes erstehen[1]. Zur Strafe für angemaßte kaiserliche Rechte[2] und angehäuften Besitz werde der Verlust der Temporalien eintreten. Ehedem hätten die Prälaten dem „piscis urascopis" geglichen, dessen Augen immer nach dem Himmel schauen, jetzt aber sei das Sinnen und Trachten der „rectores ecclesiae" zur Erde gerichtet[3]. Auch bei der Verteilung des Strafmaßes ist Telesphorus besonders gegen die Deutschen sehr freigebig, über welche die Schale des göttlichen Zornes am reichlichsten sich ergießen werde[4].

Gegen den blinden Weissagungsglauben und die leidenschaftlichen Übertreibungen des deutschfeindlichen Telesphorus-Traktats konnte es einem so nüchternen und gewandten Theologen, wie Heinrich von Langenstein, nicht schwer fallen, mit seinem „Antitelesphorus" siegreich das Feld zu behaupten[5]. Die Polemik des deutschen Theologen hat das Gewand schwerfälliger Schulform abgelegt: schlagfertig und scharf atmet sie den Geist einer neuen Zeit (Heinrich von Langenstein schrieb

---

[1] „Erunt XII novi apostoli qui predicabunt iterum evangelium dei", eine dem Joachim Conc. II, 2. Teil, cap. 6 entnommene Erwartung von zwölf im Zeitalter des Heiligen Geistes auftretenden Männern.

[2] „Multa iura imperialia usurpavit" (fol. 12b).

[3] „Milvus rapax, vultur edax, passer luxuriosus" (fol. 12b).

[4] Telesphorus läßt den Joachim „in einer besondern Vision" über die Deutschen ausrufen: „Germania viscerum dolore torquebitur et fractis cervicibus bibet de calice furoris cum sacerdotibus" (fol. 13a). Fast die ganze Welt wird der Antichrist sich unterwerfen, nur Paris, Venedig und London sollen nach „Merlin" sich ihm nicht fügen (fol. 30b).

[5] Henrici de Hassia Liber contra Vaticinia Telesphori Eremitae bei Pez, Thes. Anecdot. noviss. I.

seine Gegenschrift im Jahre 1392). Aufs schärfste wird die Leichtfertigkeit verurteilt, mit welcher Telesphorus die erdichteten Orakel Cyrills und die Aussprüche anderer Pseudopropheten als Mitteilungen des Heiligen Geistes behandelt. „Wie leichtfertig wird dem Heiligen Geist zugeschrieben, was dem Geiste der Wahrheit, der alle Erdichtung verabscheut, so sehr widerstrebt. Das ist blasphemisch[1].“ Telesphorus ist Parteigänger des französischen Gegenpapstes und darum stellt er Urban VI. in Parallele mit Jeroboam, der an Stelle Roboams sich als König von Israel ausrufen ließ. Mit aller Entschiedenheit verteidigt Heinrich von Langenstein die Rechtmäßigkeit Urbans, der von den Kardinälen kanonisch erwählt wurde; nicht mit Jeroboam, sondern mit Salomons Sohn Roboam, dem er auch an Härte gleiche, sei der rechtmäßige Papst zu vergleichen. Scharf wirkt auch der Spott des hessischen Theologen, mit welchem er die Leichtgläubigkeit des Telesphorus überschüttet. Er weist auf die Lächerlichkeit der Erzählung hin, nach welcher Telesphorus durch eine Engelserscheinung am Ostermorgen zu seiner Schrift veranlaßt wurde; nicht nur Gestalt und Kleid, auch die Größe des Engels weiß Telesphorus genau anzugeben! Es sei schade, daß der „Eremit“ die herrlichen Schriften der hl. Hildegard, „unserer Sibylle vom Rhein“, nicht kenne; da hätte er eine ergiebigere und gesündere Prophetenquelle gefunden, als in den trüben Wassern Cyrills und Joachims. Der Eremit von Cosenza hätte seine Zeit besser verwenden können durch Gebet, Fasten und Tränen für die Erleuchtung des falschen Papstes und die Eintracht der Kirche, als durch neugieriges Nachgrübeln über die Dauer des Schismas und die Reihenfolge der Päpste bis zum Antichrist. Vielleicht hätte der Heilige Geist auf Bitten des Telesphorus auch über die Farbe des Haares und Bartes des Antichrists, über dessen Kleider und Pferd Mitteilung gemacht! Nicht Gottes Geist, sondern das eigene Herz habe in den falschen Propheten gesprochen, auf welche Telesphorus seine Vermutungen stütze. Christus selber habe die Frage nach dem Weltende unbeantwortet gelassen. Menschen, welche durch Vernunftgründe von ihrer abergläubigen Weissagungssucht sich

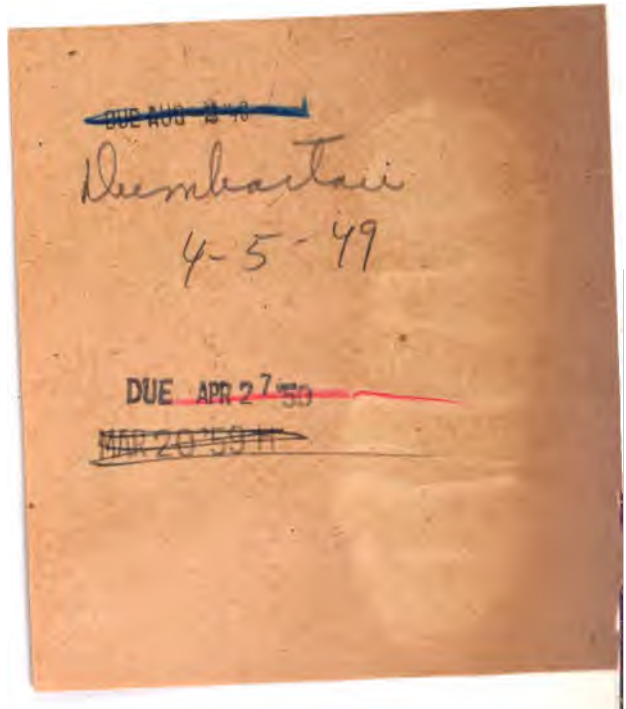
[1] c. 16.

nicht heilen lassen wollen, müßten durch Gewalt zum Schweigen gebracht werden[1].

So repristiniert der Telesphorus-Traktat an der Neige des 14. Jahrhunderts von neuem, wenn auch in französischer Färbung, jene alten, von Joachim angeregten Reformideen und den ganzen Gedankenkreis der pseudojoachimitischen Literatur, welche aus dem gährenden Boden der Spiritualenbewegung so üppig und wild hervorwucherte. Am nächsten, wenn auch mit Wahrung der persönlichen Selbständigkeit, steht dieser Bewegung der Führer der Reformpartei im großen Armutsstreit, Ubertin von Casale. — Die Untersuchung über dessen Schriften wurde für uns ein wiederholter Hinweis auf den gemeinsamen Boden, auf welchem Ubertin und Dante mit ihren Reformgedanken sich begegnen. Die gemeinsame Geistesquelle, aus der nicht nur sie, sondern fast alle Reformbewegungen des 14. und 15. Jahrhunderts bis herab zu Savonarola schöpften, ist aber in den Schriften des Joachim von Floris zu suchen[2]. Die Sturmvögel jener heftigen Kämpfe, welche in der von uns behandelten Periode Kreuz und Krone mit unheilverkündendem Geschrei umflatterten, hat Joachim schon 100 Jahre vorher angekündigt. Doch er teilte insofern das Prophetenlos, als seine warnende Stimme überhört und seine Worte von Unberufenen getrübt wurden. Seine Erscheinung und sein Wort an der Wende zweier Jahrhunderte bilden einen weithin sichtbaren Denkstein, der zu ernster Selbsteinkehr und zur Besinnung auf die kommenden Dinge hätte mahnen können: „Hoc unum dicam, hominem hunc occasionem mortalibus omnibus praebuisse, cur attentiores et circumspectiores circa futura tempora fierent."

[1] „Merito homines tam frivolae praesumptionis et tam vanae superstitionis igne et gladio compescendi sunt, si sufficienter persuasi a suis erroribus et vanitatibus cedere noluerint" (c. 32).

[2] Auch nach diesem Gesichtspunkt ist eine quellenmäßige Untersuchung über die joachimitische Literatur um so wünschenswerter, als die echten und unechten Schriften dieser bedeutenden Persönlichkeit des 12. Jahrhunderts großenteils noch in völligem Chaos liegen. Unter günstigen Verhältnissen hofft der Verfasser dieser Abhandlung demnächst wenigstens mit einem Versuche an obige Arbeit herantreten zu können.



~~DUE AUG 15 '48~~
Dumbartai
4-5-49

DUE APR 27 '50
~~MAR 20 '59 H~~

C 814.1.5
Ubertin von Casale und dessen Ideen
Widener Library 000979871
3 2044 081 750 937